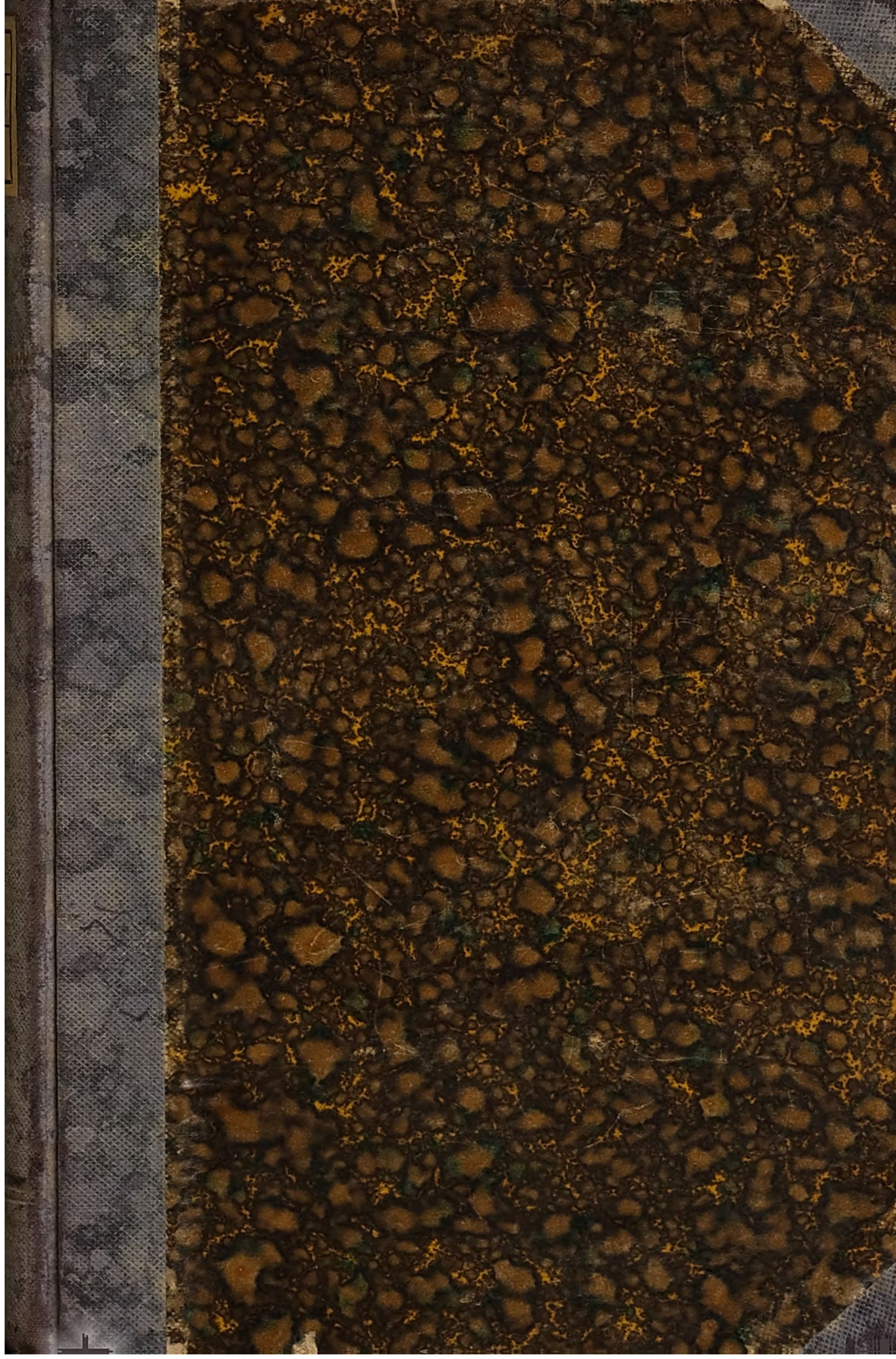




Exeg. 409 id.

Godet

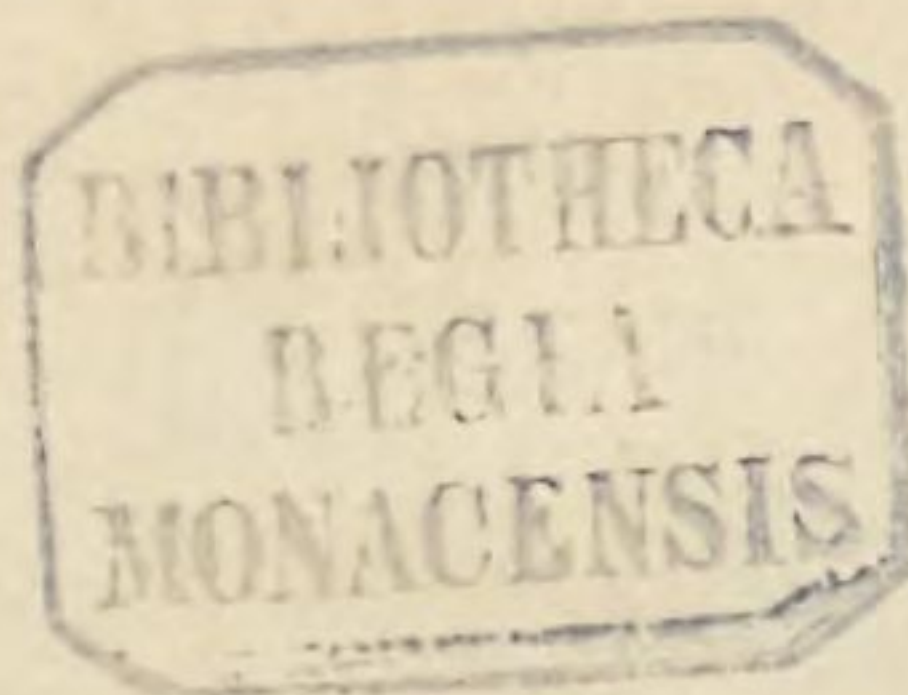
Einleitung
in das
Neue Testament

von
F. Godet,
Doktor und Professor der Theologie in Neuchâtel.

Spezielle Einleitung.
Erster Band:
Die Briefe des Apostels Paulus.

Deutsch bearbeitet
von
Dr. G. Reineck,
Superintendent in Hildrungen.

Hannover.
Verlag von Carl Meyer.
(Gustav Prior.)
1894.



Dem Andenken

Heanders

meines verehrten und teuren Lehrers

gewidmet.

Du hast mich einst in das Studium des Neuen Testaments eingeführt und mir den Weg zwischen Buchstabendienst und hochmütiger Mißachtung der Autorität gebahnt. Bis zu meiner letzten Stunde werde ich das Andenken an deine Vorlesungen inmitten deiner dreihundertsechzig Zuhörer und an unsere vertrauten Zwiegespräche segnen. Vor kurzem haben wir die hundertjährige Wiederkehr deines Geburtstages gefeiert. Möge es dem Herrn der Kirche gefallen, in dieser ernsten Zeit wieder einen Gelehrten erstehen zu lassen, wie du warst, demütig und männlich, reinen Herzens und gesunden Urteils, dem das forschen nach dem Wahren mit dem Beten eins sei, welcher der Kirche der ersten Hälfte des kommenden Jahrhunderts das werden kann, was du ihr in der ersten Hälfte des scheidenden warst.

Neuchâtel, den 31. Dezember 1892.

F. G.

V o r w o r t.

Die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, ist das Symbol der Ewigkeit, bisweilen auch das des menschlichen Lebens.

Ich erinnere mich, daß ich als jugendlicher Schüler auf der Terrasse unserer alten Kathedrale, an deren Fuß ich wohnte, darüber nachdachte, wie wünschenswert es sei, ein Buch zu besitzen, in welchem uns die Paulinischen Briefe chronologisch geordnet, ein jeder in seinem historischen Zusammenhang, vor Augen stünden. Ich wußte nicht, daß es derartige Bücher gäbe, jedenfalls dachte ich nicht daran, ein solches, wie es mir im Geiste vor schwebte, selbst zu schreiben.

Hier ist nun dieses Werk meines Traumes und zwar als Frucht meiner Arbeit. Der Traum reichte nicht weiter, wird die Wirklichkeit darüber hinausgehen? Wird es mir gegeben sein, nach Herausgabe des ersten Bandes einen zweiten über die Evangelien und die Apostelgeschichte und auch noch einen dritten über die katholischen Briefe und die Apokalypse zu schreiben? Welch überreiche Gnade und Freude wäre das für mich! Ich trete in die weitere Arbeit ein, ohne zu wissen, ob ich sie vollenden werde. Nur das eine weiß ich, daß die Aufgabe ebenso gewaltig wie ernst ist.

Das Werk, dessen ersten Teil ich heute der Kirche darbiete, ist die Frucht einer vierzigjährigen Lehrthätigkeit, in der ich von je zwei Jahren das eine stets der speziellen Einleitung in das N. T., das andere der allgemeinen widmete. Jede Wiederholung der Vorlesung wurde zu einer mehr oder weniger vollständigen Umarbeitung. Meine Ansichten über manche einzelne Punkte haben sich wiederholt geändert, aber die Grundanschauungen haben sich bei dieser stets erneuten Arbeit vertieft und von einer Vorlesung zur andern den Wert einer ihrer selbst gewisseren Überzeugung gewonnen.

Eigentlich bin ich der Ansicht, daß die allgemeine Einleitung der speziellen vorangehen soll. Die Würdigung der patristischen Zeugnisse über die einzelnen Bücher setzt, um mit Sicherheit geschehen zu können, die Kenntnis der Bildung des Kanons und der Stellung voraus, welche die Verfasser jener Zeugnisse in der Kirche einnahmen. Ebenso können die Fragen über den Text der einzelnen Bücher nur auf Grund der Kenntnis der allgemeinen Geschichte des Textes und der Mittel seiner Erhaltung gelöst werden (Übersetzungen, Manuskripte und andere). Wenn ich von dieser Reihenfolge, die mir als die natürlichste erscheint, abgewichen bin, so ist das aus rein persönlichen Gründen geschehen.

Da ich bei meinem Alter kaum die Hoffnung hegen darf, beide Aufgaben zu lösen, hielt ich es für wichtiger, den Ursprung der einzelnen Bücher zu behandeln, als die Entstehung des Kanons und die Erhaltung des Textes.

Einen Gegenstand habe ich in dieser Schrift ausführlicher behandelt, als es zu geschehen pflegt, nämlich die Darstellung des Inhalts der Briefe. Daraus erklärt es sich, daß dieses Buch einen weit bedeutenderen Umfang gewonnen hat, als ich ihm zu geben beabsichtigte. Das thut mir leid, aber ich bereue es nicht. Ich wünschte wohl, der Band möchte hundert Seiten weniger haben, immerhin glaube ich nicht, daß ich anders handeln würde, als ich es gethan habe, wenn ich noch einmal von vorn anzufangen hätte. Ehe man das kritische Studium einer Schrift beginnt, ist es wichtig, sich mit dem Inhalt derselben eingehend zu beschäftigen. Eine Beurteilung, welche nicht unter solch unmittelbarem Eindruck geschieht, dürfte kaum eine völlig gerechte sein.

Mein Streben ist es gewesen, die verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Paulinischen Briefe mit völliger Offenheit und Treue darzustellen und mit ehrlicher Unparteilichkeit zu besprechen. Wenn Jemand von mir erwartete, daß diese Unparteilichkeit zu völliger Neutralität werde, so müßte ich entgegenen, daß eine derartige Zumutung dem gegenüber berechtigt wäre, welcher das Studium einer Frage beginnt, nicht aber dem, welcher am Abschluß desselben steht. „Ich glaube, darum rede ich“, sagt der Psalmist. Eine aufrichtige Prüfung hat mich zu gewissen Resultaten geführt, und diese scheinen mir nicht bloß wahr, sondern auch für die Kirche von Nutzen zu sein. Der Wunsch, daß alle die, welche auf die Entwicklung derselben Einfluß üben können, Professoren und Pastoren, Studenten und Laien, meine Mitgenossen an der großen Arbeit werden möchten, hat mir die Feder in die Hand gedrückt.

Ich lege sie nieder mit dem Gebet, daß Gott alles, was in diesem Buche aus der Wahrheit ist, mit seinem Geiste begleiten möge. Der Zweck meiner Arbeit ist erfüllt, wenn Er sie dazu dienen läßt, das Zeugnis, welches meine Leser ablegen sollen, in ihren Herzen fest und auf ihren Lippen fruchtbar zu machen, das Zeugnis von dem Evangelium der Gnade Gottes, gepredigt durch den Apostel Paulus in Seinem Namen.

Januar 1893.

Der Verfasser.

I n h a l t.

	Seite
Vorwort	III
Einleitung	1
§ 1. Der Titel des Werkes	1
§ 2. Die Aufgabe der Kritik	2
§ 3. Allgemeine Einteilung	4
§ 4. Die Bedeutung der kritischen Wissenschaft für das Leben der Kirche	5
§ 5. Überblick über die Arbeit der Kritik bis auf unsere Zeit	12
1. Periode: Vom 1. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts	13
2. Periode: Vom Anfang des 5. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts	15
3. Periode: Von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis auf unsere Zeit	21
§ 6. Plan der besonderen Einleitung.	37
Die Briefe des Apostels Paulus	39
Das Leben Pauli bis zu seinen ersten Briefen	40
I. Paulus vor seiner Bekehrung	40
II. Die Bekehrung	47
III. Die sieben Jahre der Vorbereitung	56
IV. Die erste Missionsreise und das Apostelkonzil in Jerusalem	61
V. Von dem Apostelkonzil bis zu den ersten Briefen	67
VI. Überblick über die litterarische Thätigkeit des Apostels Paulus	70
Die hauptsächlichsten Kommentare zu den paulinischen Briefen	79
Die Briefe der zweiten Missionsreise	81
Der erste Brief an die Thessalonicher	81
I. Die Gründung der Gemeinde zu Thessalonich	81
II. Der Inhalt des Briefes	82
III. Die Umstände der Abfassung	89
IV. Der Verfasser	90
V. Schlußbetrachtung	93
Der zweite Brief an die Thessalonicher	96
I. Der Inhalt des Briefes	96
II. Die Lage	99
III. Die Echtheit	100
IV. Der Widersacher oder der Mensch der Sünde	105
V. Schlußbetrachtung	109
Die Briefe der dritten Missionsreise	111
Der Brief an die Galater	111
I. Die Gründung der galatischen Gemeinden	111
II. Der Inhalt des Briefes	115
III. Die Umstände der Abfassung	137
IV. Die Echtheit und Integrität	140
V. Schlußbetrachtung	144
Der erste Brief an die Korinther	145
I. Von dem Galaterbriefe bis zu dem ersten Korintherbriefe	145
II. Die Gründung der korinthischen Gemeinde	146
III. Der Inhalt des Briefes	149
IV. Die Umstände der Abfassung	180
V. Der Verfasser	183
VI. Schlußbetrachtung	186
Der zweite Brief an die Korinther	187
I. Der Inhalt des Briefes	188
II. Die Umstände der Abfassung	203
III. Die Echtheit und Integrität	205
IV. Schlußbetrachtung	206

	Seite
Der Brief an die Römer	208
I. Der Inhalt des Briefes	209
II. Die Abfassung des Briefes	222
A. Die Gründung der römischen Gemeinde	223
B. Die Zusammensetzung der römischen Urgemeinde	227
C. Die religiöse Tendenz der Gemeinde	229
D. Der Anlaß und der Zweck des Briefes	230
III. Die Echtheit	240
IV. Die Integrität des Textes	242
V. Schlußbemerkungen	249
Die Briefe aus der Gefangenschaft	251
Von Korinth nach Rom	251
Der Brief an die Kolosser	253
I. Die Gemeinde zu Kolossä	253
II. Der Inhalt des Briefes	254
III. Die Abfassung des Briefes	261
IV. Die Echtheit	266
V. Schlußbetrachtung	275
Der Brief an Philemon	276
I. Der Inhalt des Briefes	276
II. Die Umstände der Abfassung	279
III. Schlußbetrachtung	281
Der Brief an die Epheser	282
I. Der Inhalt des Briefes	282
II. Die Umstände der Abfassung	288
III. Die Echtheit	292
IV. Die Frage der Priorität	299
V. Schlußbetrachtung	300
Der Brief an die Philipper	302
I. Die Gründung der Gemeinde	302
II. Der Inhalt des Briefes	303
III. Die Abfassung des Briefes	312
IV. Der Verfasser	314
V. Schlußbetrachtung	319
Die Pastoralbriefe	322
I. Pauli Lebensende und Tod	322
II. Der Inhalt der drei Briefe	327
Der erste Brief an Timotheus	327
Der Brief an Titus	335
Der zweite Brief an Timotheus	337
III. Unzulässige Zeit- und Ortsbestimmungen	340
IV. Die Echtheit der drei Briefe	345
V. Die zulässige Stellung der drei Briefe	371
Allgemeine Schlußbemerkungen über die paulinischen Briefe	373

Berichtigungen.

§. 13, Z. 22 von oben lies „2. Thess. 2“ statt 2. Thess. 3.

§. 17, Z. 5 von unten lies „dreißigsten“ statt dritten.

§. 247, Z. 12 von oben lies „an die zu Ephesus von ihm“ statt von Ephesus aus an . . .

Einleitung.

§ 1.

Der Titel des Werkes.

Der Titel „Einleitung in das Neue Testament“ wird herkömmlich Werken von der Art des vorliegenden gegeben. Wenn ich ihn für dasselbe annehme, so geschieht das mehr um mich dem Brauch anzupassen, als aus freier Wahl. Er scheint mir nämlich den behandelten Stoff nicht ganz entsprechend zu bezeichnen. Der Begriff Einleitung ist so weit, daß er alles umfaßt, was dem sich mit der heiligen Schrift Beschäftigenden zu wissen notwendig oder nützlich ist. In der That wurde in älterer Zeit die Aufgabe derartiger Schriften in diesem weiten Sinne gefaßt. Unter dem Namen der Einleitung setzte man die Regeln der Auslegung der heiligen Schriften auseinander, man gab Nachrichten über das heilige Land, sowie über die Geschichte und die Sitten des Volkes Israel, man behandelte die neutestamentliche Gräcität, man beschrieb die verschiedenen Dokumente, in welchen uns der Text der heiligen Schriften überliefert ist. Damit verbanden sich Untersuchungen über Ursprung, Echtheit und Inspiration dieser Bücher, sowie über ihre Zusammenfassung zu einer kanonischen Sammlung. Unter dieser Form wird unsere Wissenschaft noch in einem der neuesten und gelehrtesten Werke, welche in Frankreich darüber veröffentlicht wurden, dargeboten, nämlich von J. B. Glaire, Dekan und Professor der katholisch-theologischen Fakultät von Paris.¹⁾

Irrte ich nicht, so war es Schleiermacher, welcher zuerst diese Methode, oder vielmehr diesen Mangel an Methode scharf rügte und dieser Behandlungsweise ein Ende machte.²⁾ Derartige Werke konnten nichts anderes als Zusammenstellungen verschiedenartiger Stoffe sein, die eines bestimmten Zieles und eines einheitlichen Charakters entbehrten, der doch das Haupterfordernis eines gut verfaßten Buches ist. Infolge der Bemerkungen dieses Gelehrten hat sich eine Sonderung vollzogen. Ein großer Teil der bis dahin künstlich vereinigten Stoffe wurde besonderen Wissenschaften, denen sie naturgemäß angehören, überwiesen, so daß man zu einer klaren Erfassung des zu behandelnden Gegenstandes und des zu erstrebenden Zieles gelangte. Ich hätte gern diese Vereinfachung dadurch zum Ausdruck gebracht, daß ich meinem Buche den Titel gab: Kritische Untersuchung über das N. T., seinen Ursprung und seine Erhaltung. Da es indes praktisch ist, sich dem Herkommen anzuschließen, habe ich auf eine derartige Neuerung verzichtet.

¹⁾ Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, 1843. 5 vol., 3me ed. 1861—1862.

²⁾ In der kleinen epochemachenden Schrift: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 1830. „Jenes mancherlei, welches man Einleitung ins N. T. zu nennen pflegt.“ (§ 123.)

Vielleicht ist es für den Leser von Interesse, die Titel der einschlägigen Schriften in kurzem Überblick vor Augen zu haben:

6. Jahrhundert: *De institutione divinarum scripturarum* (Kassiodor). — *De partibus divinae legis* (Junilius).

16. Jahrh.: *Isagoge ad sanctas literas* (Santes Pagninus). — *Bibliotheca sancta* (Sixtus von Siena).

17. Jahrh.: *Apparatus biblicus* (Walton). — *Criticus sacer* (Kalov). — *Critica sacra* (Rappel). — *Officina biblica* (Walther). — *Enchiridion biblicum* (Heidegger).

18. Jahrh.: *Prolégomènes sur la Bible* (Ellies du Pin). — *Histoire critique*, der allgemeine Titel, den R. Simon seinen verschiedenen Werken gab. — *Einleitung in das N. T.* (Michaelis).

19. Jahrh.: Der Titel *Einleitung in das N. T.* findet sich bei Eichhorn, Hug, Credner, Bleek, Weiß u. a. — *Historische und kritische Einleitung* (Schmidt, Bertholdt, de Wette, Guericke, Glaire, Hilgenfeld, Holzmann u. a.). — *Geschichte der heiligen Schriften N. T.* (Reuß). — *Études critiques sur la Bible, N. T.* (Nicolas).

§ 2.

Die Aufgabe der Kritik.

In demselben Maße, wie die Hermeneutik, die Archäologie, die biblische Philologie und die Dogmatik zurücknahmen, was ihnen zugehörte, trat der eigentliche Gegenstand der kritischen Wissenschaft deutlicher hervor, so daß man eine begrenzte und klar bestimmte Aufgabe vor sich hatte, nämlich die, die Entstehung des N. T., d. h. die Abfassung jeder einzelnen Schrift und die Art ihrer Zusammenfassung zur kanonischen Sammlung klar zu legen, ferner über die Erhaltung dieser Sammlung und ihrer Teile von der Urzeit bis auf unsere Tage Rechenschaft zu geben. Die Kirche hat ein Ganzes von 27 Schriften, denen sie besonderen Wert beimißt, vor sich. Welchen Verfassern und welchen Umständen ist die Abfassung dieser Bücher zuzuschreiben? Durch welche Vorgänge und zu welchem Zweck sind sie gesammelt worden? Ist die gegenwärtige Form genau die der ursprünglichen Veröffentlichung? Das ist eine Reihe historischer Fragen, die von großer Wichtigkeit sind, und deren möglichst klare Beantwortung die Kirche das Recht hat von der theologischen Wissenschaft zu fordern.

Der wesentlich historische Charakter unserer Spezialwissenschaft ist in neuerer Zeit derart vorwiegend geworden, daß man sogar geglaubt hat, sie unter der Form einer fortlaufenden Erzählung behandeln zu können, indem man der mutmaßlichen chronologischen Folge der neutestamentlichen Schriften nachging. So beginnt Reuß nach der Anregung einiger Vorgänger (Schmidt, Hupfeld, Credner¹⁾) in seinem meisterhaften Werke²⁾ damit, daß er die Entstehung der neutestamentlichen Bücher, geordnet nach dem Zeitpunkt, den er einem jeden hinsichtlich der Abfassung anweisen zu können glaubt, darstellt, so daß er dem Leser ein wohlgeordnetes Bild der apostolischen Litteratur darbietet. Alsdann geht er zu der Vereinigung dieser Bücher zu einer heiligen Sammlung über, die in den Kirchen Eingang fand (*Geschichte der Bildung des Kanons*), weiter setzt er den Modus der Erhaltung dieses Kanons auseinander (*Geschichte des Textes*), erzählt seine Ausbreitung (*Geschichte der*

¹⁾ Der erste und der dritte in ihren Einleitungen, der zweite in seinem Werke: *Über Begriff und Methode der biblischen Einleitung*, 1844.

²⁾ *Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.* 1842. 6. Aufl., 1887.

Übersezungen), und behandelt endlich die verschiedenen Methoden der Auslegung der heiligen Bücher (Geschichte der Exegese).

So sind in höchst geistvoller und dem Anschein nach organischer Weise zahlreiche und verschiedenartige Stoffe verbunden. Credner war es nur gelungen, den ersten dieser fünf Punkte nach demselben Plane zu behandeln und auch nicht konsequent. Reuß hingegen hat den ganzen Plan durchgeführt und es ist bekannt, mit wieviel Scharfsinn und welcher sicheren Gelehrsamkeit. Ein unbestrittener Vorzug dieser Methode war es, daß sie die Geschichte der Entwicklung der christlichen Anschauung selbst in der für die Kirche interessantesten Epoche darstellen konnte, nämlich in der ihrer stillen Entfaltung im Mutterchoß der apostolischen Kirche.

Diese Methode fand anfangs eine sehr günstige Aufnahme¹⁾, und das Problem wurde als gelöst betrachtet. Man besann sich jedoch bald eines andern und kam zu der Erkenntnis, daß in dieser dem Anschein nach rein formellen Neuerung in Wahrheit eine wissenschaftliche Revolution lag, und daß es nicht unbedenklich war, eine Disziplin, welche bis dahin als Grundlage für die Beurteilung des N. T. und als unerläßliches Hilfsmittel seiner Auslegung gegolten hatte, in einen einfachen Zweig der Kirchengeschichte zu verwandeln. Ferdinand Christian Baur, der Begründer der Tübinger Schule, protestierte zuerst.²⁾ Er hob einen Punkt hervor, welchen Reuß völlig mit Schweigen übergangen hatte: die Beziehung zwischen der kritischen Behandlung des N. T. und der Frage nach der normativen Bedeutung oder der Kanonizität der Schriften desselben. Er stellte die Frage, ob das Interesse, welches die Kirche veranlaßt, diese 27 Schriften zum Gegenstand eines so eingehenden Studiums zu machen, nicht vielmehr in dem autoritativen Charakter, der ihnen beigemessen wird, als in der Stelle, welche sie als Glieder in der Kette der apostolischen Litteratur einnehmen, begründet sei, mit andern Worten, es handle sich mehr um die Bedeutung, welche sie in der Lehre und im Leben der Kirche habe, als um das, was sie an und für sich sind. Er kam auf diesem Wege zu dem Schluß, daß unsere Wissenschaft, weit entfernt davon, die Form eines historischen Gemäldes anzunehmen, sich der Kirche offen als das, was sie wirklich ist, als „die Kritik des überlieferten Kanons“ darzustellen habe. In der That, die eigentliche Frage, welche sie zu lösen berufen ist, ist die, nachzuweisen, welche unter diesen Schriften die Würde, mit der sie bekleidet sind, wirklich verdienen, und welche von dieser Stellung ausgeschlossen werden müssen. Die Wissenschaft der Kritik wird somit das Tribunal, vor welchem die heiligen Schriften als Vorgeladene zu erscheinen haben, und ihre Entscheidungen sollen in den Augen der Kirche ebenso viele losprechende oder verdamnende Wahrprüche sein. Holzmann, obwohl er sich dieser Anschauungsweise anschließt³⁾, hat den Versuch gemacht, ihr das zu nehmen, was als zu aggressive Schärfe erschien. An Stelle des Ausdrucks „Kritik“ des Kanons setzt er die mildere Form: „Wissenschaft“ des Kanons, trotzdem bleibt, wenn ich nicht irre, der Gedanke wesentlich derselbe.

Eine gewisse Wahrheit läßt sich den Einwendungen dieser Gelehrten gegen die Methode von Reuß nicht absprechen. Man braucht nur zu den Anfängen der kritischen Wissenschaft zurückzugehen, um zu erkennen, wie wenig die neue, ihr von Reuß angewiesene Stellung ihrer ursprünglichen Bestimmung entspricht. Ist es nicht unbestreitbar, daß die ältesten Arbeiten auf diesem

¹⁾ So bei Bleek, Niehm, Delizsch, Guericke, Zöckler u. a.

²⁾ In dem Artikel: Die Einleitung in das N. T. als theologische Wissenschaft (Theologische Jahrbücher, 1850 und 51).

³⁾ In dem Artikel: Über Begriff und Inhalt der biblischen Einleitungswissenschaft, (Studien und Kritiken. 1860).

Gebiete, nämlich die von Eusebius und Hieronymus, die Lösung der Frage nach der Kanonizität der neutestamentlichen Schriften zum wesentlichen Zweck hatten? Baur hat also durch seine Bemerkungen sicherlich dazu beigetragen, an den eigentlichen Endzweck dieser Wissenschaft zu erinnern, aber er scheint mir zu gleicher Zeit zu weit gegangen zu sein. Die wissenschaftliche Feststellung der Echtheit oder Unechtheit eines biblischen Buches entscheidet noch nicht über die Frage seiner Glaubwürdigkeit und seines kanonischen und normativen Wertes. Für das Urtheil der Urkirche konnte das wohl der Fall sein, denn in ihren Augen war Apostolizität und Unfehlbarkeit eine und dieselbe Sache. Aber heute steht zwischen der anerkannten Authentizität einer Schrift und ihrem normativen Wert eine Zwischenfrage, nämlich die, ob und bis zu welchem Grade die Apostolizität gleichzeitig eine Bürgschaft für die Autorität ist. Die Kritik kann an diese Frage nicht herantreten, ohne sich auf dogmatische Verhandlungen einzulassen, gegen deren Eindringen man sich eben verwahren wollte. Thatsächlich bietet die kritische Forschung nicht die notwendigen Vorbedingungen, um die Frage der Kanonizität zu entscheiden, sie ist vielmehr eine Untersuchung, welche die Lösung derselben vorbereiten soll. Analog dem Spruch der Geschworenen stellt sie die Thatsache fest: Ist dieses Buch apostolischen Ursprungs oder nicht? Sobald es sich aber um die Rechtsfrage handelt, ob die bejahende oder verneinende Antwort auf jene thatsächliche Frage dem betreffenden Buche den Charakter der Autorität in den Augen der Kirche zuspricht oder nimmt, so ist das ein ganz anderes Problem, dessen Lösung von der Idee abhängt, welche man sich einerseits von der Natur und Kompetenz des Apostolates, andererseits von dem Verhältnis irgend einer dogmatischen Autorität zu dem Wesen des christlichen Glaubens macht. Derartige Gegenstände liegen offenbar außerhalb des Bereiches der Kritik.

Ich betrachte also das Objekt des kritischen Studiums des N. T., insbesondere des Theils, welcher den Ursprung der einzelnen Bücher bespricht, als eine Frage nach dem Thatbestand: Welches ist der eigentliche Ursprung dieser Bücher? Ist er apostolisch oder nicht? Dann ist es die Aufgabe einer andern Wissenschaft, aus der erhaltenen Antwort die Schlussfolgerungen hinsichtlich des kanonischen Wertes zu ziehen. Natürlich kann man keine Verbindung zwischen dem historischen Charakter des behandelten Gegenstandes, so wie wir ihn eben bestimmt haben, und der erzählenden Methode, wie sie Reuß adoptiert hat, herstellen.

Nach der eben gezeichneten Auffassung habe ich die kritische Wissenschaft seit 40 Jahren behandelt, ohne dabei jemals zu irgendwelchen Bedenken Anlaß gehabt zu haben. Es scheint mir, als begegne sich mein Gefühl in diesem Punkt mit dem des Professors Bernhard Weiss in dem ausgezeichneten Werke, welches er kürzlich über den Gegenstand veröffentlicht hat.¹⁾

§ 3.

Allgemeine Einteilung.

Der in der Einleitung zum N. T. zu behandelnde Stoff läßt sich in drei Hauptpunkte zusammenfassen, nämlich 1) Ursprung jeder einzelnen der heiligen Schriften, 2) die Geschichte ihrer Zusammensetzung zur kanonischen Sammlung, 3) die Art ihrer Erhaltung, insbesondere hinsichtlich des Textes, von der ersten Niederschrift bis zu den gegenwärtigen Ausgaben. Innerhalb dieser drei Punkte treten zwei Arten von Bestandteilen verschiedener Natur hervor: die einen beziehen sich auf die Einzelschriften — sie bilden den ersten Hauptpunkt; die

¹⁾ Lehrbuch der Einleitung in das N. T. 1886. 2. Aufl. 1889.

andern behandeln das N. T. als Ganzes — sie machen die beiden andern aus. Dieser sichtliche Unterschied hat eine große Anzahl von Autoren (Michaelis, Eichhorn, Hug, Bleek, Schleiermacher, Guericke, Hilgenfeld, Holzmann, Glaire) veranlaßt, die gesamte kritische Wissenschaft in zwei Teile zu zerlegen, einen allgemeinen, welcher die Bildung des Kanons und die Geschichte des Textes behandelt, und einen besonderen, welcher die spezielle Einleitung zu den einzelnen Büchern umfaßt. Diese Einteilung ist so natürlich, daß selbst diejenigen, welche wie Reuß ihre Werke nach einem andern Prinzip einteilen, doch unwillkürlich darauf zurückkommen. Von den fünf Abschnitten seines oben erwähnten Werkes entspricht der erste offenbar der besonderen Einleitung, die vier übrigen der allgemeinen.

Ist diese Haupteinteilung angenommen, so entsteht die Frage, welcher der beiden Teile am vorteilhaftesten zuerst behandelt wird. Viele stellen, wie Reuß, den besonderen an die Spitze. Es ist zwar richtig, daß die Abfassung der einzelnen Bücher ihrer Zusammenfassung zur kanonischen Sammlung vorangegangen ist, und doch ist diese historische Priorität kein ausreichender Grund, den speziellen Teil voranzustellen, denn, wie Weiß bemerkt, das, was die einzelnen Bücher bei der Bildung des Kanons gewesen sind, steht in keiner notwendigen Beziehung zu dem Zeitpunkt ihrer Abfassung. Da andererseits in der speziellen Einleitung die Zeugnisse der Kirchenväter citiert und beurteilt werden müssen, da ferner Fragen vorkommen, bei denen die Natur des Textes eine Rolle spielt, so ist es von Bedeutung, einen Überblick über das Leben und die Werke der Väter zu haben und die allgemeinen Thatfachen der Textgeschichte zu kennen. Auf Grund dessen glauben wir, daß prinzipiell der allgemeine Teil dem speziellen vorangehen muß und können nicht einmal das Zugeständnis billigen, welches Hilgenfeld und Weiß dem entgegengesetzten Verfahren machen, indem sie die Geschichte des Textes der speziellen Einleitung nachfolgen lassen.

Die normale Anordnung der kritischen Behandlung des N. T. scheint mir die folgende zu sein:

I. Ein allgemeiner Teil, welcher umfaßt: A. Die Geschichte der Bildung des Kanons. B. Die Geschichte seiner Schicksale und insbesondere seines Textes.

II. Ein besonderer Teil, welcher den Ursprung jedes einzelnen Buches behandelt, unter Berücksichtigung dessen, was hinsichtlich des Textes bei jedem derselben zu sagen ist.

Wenn ich bei Herausgabe dieses Werkes mich nicht nach dieser Reihenfolge richte, sondern mit dem speziellen Teile beginne, so hat das seinen Grund in rein persönlichen Rücksichten, die ich im Vorwort angegeben habe.

§ 4.

Die Bedeutung der kritischen Wissenschaft für das Leben der Kirche.

Hat die Kirche von der kritischen Wissenschaft wesentliche Dienste zu erwarten, und welche sind dies?

Der Nutzen der Kritik kann überschätzt werden, und zwar in dem Maße, daß man dieser Wissenschaft, wie es in unserer Zeit geschieht, eine herrschende Stellung über der Kirche und der Theologie einräumt. Andererseits kann man auch ihr Verdienst herabsetzen, ja völlig leugnen und soweit gehen, daß man in ihr nichts anderes sieht, als eine unheilvolle Macht.

Baur hat das Beispiel des ersteren dieser beiden Irrtümer gegeben, indem er, wie wir gesehen haben, die Kritik zum Richter über den Canon setzte, d. h. ihr die Berechtigung einräumte, jeder der neutestamentlichen Schriften die Kanonizität zuzusprechen oder abzuerkennen.

Sicherlich wäre es für die Kirche eine traurige Nothwendigkeit, wenn sie, um aus dem N. T. ihre geistliche Nahrung zu schöpfen und aus demselben ihre Lebensregeln abzuleiten, darauf warten müßte, bis alle Vertreter der kritischen Wissenschaft über die Echtheit und normative Autorität dieses oder jenes Buches überein gekommen wären. Ehe die Schwankungen der Wissenschaft zum Ziel gekommen wären, könnte sie hundertmal aus Mangel an Nahrung zu Grunde gehen.

Im übrigen hat die Kirche noch einen anderen, wichtigeren Grund, gegenüber den Aussprüchen der Kritik ihre Unabhängigkeit zu bewahren. Man spricht von Wissenschaft, dieselbe existiert aber in Wirklichkeit nur in der Person der Gelehrten. Die Gelehrten aber sind mancherlei Vorurteilen unterworfenen Menschen, die einer bestimmten theologischen Richtung angehören und von noch anderen Tendenzen als der reinen Liebe zur Wahrheit beseelt sind. Viele unter ihnen haben eine Antipathie gegen das Übernatürliche und deshalb von vornherein die Absicht, dasselbe um jeden Preis in der Geschichte Jesu und seiner Apostel abzustreifen. Eine solche vorgefaßte Ansicht genügt, um ihre Unparteilichkeit bei der Würdigung der biblischen Thatfachen und der dieselben enthaltenden Dokumente zu trüben. Strauß selbst hat diese Thatsache anerkannt und ihr mit derber Offenheit Ausdruck gegeben. In dem Vorwort zu seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk“ wendet er sich an seine naturalistischen Kollegen, welche die Ehre der wissenschaftlichen Unparteilichkeit für sich allein in Anspruch nehmen: „In den wissenschaftlichen Werken freidenkender Theologen, sagt er (p. XIII. XIV), stößt man oft auf die Versicherung, daß ihren Untersuchungen ein lediglich historisches Interesse zu Grunde liege. Alle Achtung vor den Worten der gelehrten Herren; allein ich halte es für etwas Unmögliches, was sie versichern, und würde es für nichts Lößliches halten, wenn es auch möglich wäre. Ja, wer über die Herrscher von Ninive oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei ein rein historisches Interesse haben; das Christentum dagegen ist eine so lebendige Macht und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Konsequenzen für die unmittelbare Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessiert zu sein. . . . Nein, jene Gelehrten werden mit mir einverstanden sein, daß unser Zweck nicht ist, eine vergangene Geschichte zu ermitteln, vielmehr dem menschlichen Geiste zu künftiger Befreiung von einem drückenden Glaubensjoch behilflich zu sein.“

Neuß weist im Grunde auf dieselbe psychologische Thatsache hin, wenn er erklärt, daß das, was man heute mit dem Ehrennamen der historischen Kritik bezeichnet, mehr und mehr nichts anderes ist, als ein auf theoretischer Grundlage errichtetes Gebäude.

Und einer Wissenschaft, deren Forschungen oft von dem Geist der naturalistischen Voreingenommenheit geleitet werden, sollte die Kirche die Sorge überlassen, frei über den Ursprung und den Wert der Dokumente zu entscheiden, aus denen sie die Kenntniss der Thatfachen schöpft, auf welchen ihr Dasein beruht! Dann wäre sie einem Volke gleich, welches dem Anführer des feindlichen Heeres die Schlüssel seiner Festungen übergiebt.

In solcher verzweifelten Lage befindet sich die Kirche keineswegs, sie fängt ihr Leben nicht mit jedem Jahrhundert von neuem an. Sie hat das N. T., die Bedingung ihres Lebens und ihrer Entwicklung, von früheren christlichen Generationen empfangen, diese haben es ihrerseits von der Kirche zu der Zeit erhalten, als die Umstände zur Bildung der heiligen Sammlung führten. Und zwar sind die Führer der Kirche bei der Vollendung dieser wichtigen Arbeit und der dabei nötigen Sichtung nicht ihrem Belieben gefolgt, vielmehr

ließen sie sich durch die Überzeugung aller bestehenden Kirchen und ihrer Vorsteher leiten, denen diese Frage von der unmittelbar nachapostolischen Zeit an nahe gelegen hatte.

Es ist wieder und wieder gesagt worden, die Kirche der ersten Jahrhunderte sei jedes kritischen Geistes bar gewesen; aber die Kirchengeschichte hat uns Spuren von Betrachtungen erhalten, die im Laufe des 2., 3. und 4. Jahrhunderts über die Schriften des N. T. und über andere christliche Schriften der damaligen Kirche angestellt worden sind. Diese Arbeiten beweisen das Vorhandensein des kritischen Sinnes bei den damaligen christlichen Gemeinden und ihren Führern, derselbe war sogar um so lebendiger, als damals der Versuch gemacht wurde, eine Menge ketzerischer Schriften unter dem Namen von Aposteln in den Gemeinden zu verbreiten. Bischöfe und Gemeinden waren auf der Hut, und wenn sie hier und da getäuscht wurden, so ist es doch ganz falsch, ihnen blinde Leichtgläubigkeit zuzuschreiben. Dabei sind wir jedoch keineswegs der Ansicht, daß den Versammlungen, welche gegen Ende des 4. Jahrhunderts die seither rezipierte Sammlung endgültig feststellten, Unfehlbarkeit zukomme. Sicherlich aber hat die ernste Absicht bestanden, ausschließlich diejenigen Schriften in den Kanon aufzunehmen, von welchen die Kirche, sei es nun mit Recht oder Unrecht, die Überzeugung hatte, daß sie von den Personen verfaßt seien, deren Namen darin angegeben waren, oder denen eine mehr oder weniger einmütige Überlieferung sie zusprach. Auch ist es nicht bloß diese Tradition, welche in den Augen der Kirche für den Ursprung dieser Bücher spricht. Die Schriften selbst sind da, sie werden wieder und wieder gelesen, und es ist doch unmöglich, daß sich durch diesen privaten und öffentlichen Gebrauch nicht ein Eindruck und ein Urtheil über ihre Entstehung und ihren Wert bilden sollte.

In der Überschrift der vier Evangelien lesen wir vier Namen, welche die Urkirche dahin gesetzt hat. Dieselben bezeichnen als Verfasser zwei Apostel und zwei Apostelgehilfen. Die Angabe dieser Namen kann unmöglich auf einer bloßen Einbildung beruhen, sondern die Kirche behandelte Fragen, die sich auf ihre Heilsurkunden bezogen, mit vollem Ernst und mußte triftige Gründe zu solchen Angaben haben. Wäre sie ihrer Phantasie gefolgt, so hätte sie wahrscheinlich vier Apostelnamen gewählt. Außerdem liegt nicht das geringste Anzeichen vor, daß diese vier Schriften je andere Namen, als die von der Kirche überlieferten, getragen haben. Die Abfassung durch Apostel oder durch Männer, welche dem Apostolat so nahe standen, bietet aber die Bürgschaft, daß zwischen diesen Erzählungen und dem mündlichen Zeugnis von Jesu seitens der Apostel, seiner erwählten Jünger, eine enge Beziehung besteht.

Diese Beziehung findet übrigens in den Augen der Kirche ihre Bestätigung durch den Charakter der Einfachheit und reinen Objektivität der Form, der Heiligkeit und religiösen Erhabenheit des Inhalts, welcher diesen Schriften eigen ist, und welcher sie von den apokryphen Evangelien, auch von den der apostolischen Zeit am nächsten stehenden, gründlich unterscheidet. Diese Thatfachen genügen, um das Vertrauen der Kirche auf die innere Wahrheit dieser Schriften unerschütterlich zu begründen, so daß sie sich auch durch die gewaltige kritische Arbeit, deren Gegenstand sie geworden sind, nicht beirren läßt.

Da die Apostelgeschichte den zweiten Teil eines unserer Evangelien bildet, kann die Kirche sie nicht von diesem trennen.

Die dreizehn Paulinischen Briefe tragen in der Adresse, welche einen integrierenden Teil der Briefe selbst bildet, den Namen ihres Verfassers. Sein Name erscheint auch mehrfach in den Briefen selbst. Sollte nun diese Bezeichnung ein Betrug sein? Es mag Gelehrte geben, welche dies von einem, von drei, von sieben, ja von der Gesamtheit der Briefe behaupten. Die Kirche

kann eine solche Annahme nicht gelten lassen, denn der Verfasser unterzeichnete nicht nur diese Briefe, sondern sie sind auch voll biographischer Einzelheiten und Herzensergüsse, welche, wenn sie nicht aus der Feder des Paulus kämen, eine Ausgeburt des raffiniertesten Betruges sein müßten. Die Kirche fühlt in diesen Zeilen den Pulsschlag eines Herzens, welches in der Gemeinschaft mit demselben Erlöser lebt, dessen gnadenvolle Gegenwart sie selbst fortwährend erfährt, und das genügt ihr, um solchen Verdacht von der Entstehung dieser Schriften fern zu halten.

Der Hebräerbrief, obwohl oft dem Apostel Paulus zugeschrieben, hat die Eigentümlichkeit, daß er nicht den Namen des Verfassers trägt, deshalb kann das eben Gesagte nicht in allen Punkten auf ihn Anwendung finden. Allein aus den Schlüssen geht eine nahe Beziehung des Verfassers zu Timotheus, dem Mitarbeiter des Paulus, hervor.¹⁾ Der Brief muß also, wenn nicht von Paulus selbst, so doch aus dem Kreise seiner Mitarbeiter herrühren, und das sichert ihm für alle Zeit die Achtung der Kirche; mehr können wir nicht sagen.

Von den sogenannten katholischen Briefen ist der erste des Petrus in der Adresse ausdrücklich als Werk dieses Apostels bezeichnet. Sein Ton ist einfach und herzlich, sein Inhalt durchweg praktisch; er enthält mehrfach Worte, welche mit lebendiger Frische die persönliche Erinnerung an das Erdenleben Jesu Christi zum Ausdruck bringen. Die Kirche hat demnach keinen Anlaß, gegen das Zeugnis der Adresse und der anderen Stellen, in welchen sich der Apostel Petrus als Verfasser bezeichnet, Verdacht zu hegen.

Der erste Brief des Johannes bietet nach Inhalt und Form eine solche Übereinstimmung mit dem vierten Evangelium, und das Gepräge beider Schriften ist so einzigartig, daß sie in dem Bewußtsein der Kirche nie von einander getrennt werden können, und daß der Ursprung des einen so wenig wie der des andern verdächtig sein kann.

Hinsichtlich der fünf anderen Briefe, welche mit diesen beiden die Gruppe der sieben katholischen bilden, ist der Eindruck der Kirche in den ersten Jahrhunderten, in der Zeit der Reformation und auch noch in unseren Tagen stets ein gemischter gewesen. Der Jakobusbrief schien einen Gegensatz gegen die Paulinische Lehre zu enthalten. Der Brief des Judas bringt Citate aus Schriften, die sich nicht im N. T. finden, sondern zu den jüdischen Apokryphen zählen. Mit dem zweiten Petrinischen verhält es sich ähnlich; wenn er auch den Namen des Apostels in der Adresse trägt, so ist sein Stil so verschieden von dem des ersten, und die Einfachheit, welche den ersten charakterisiert, ist dem zweiten so wenig eigen, daß letzterer schon in den ersten Jahrhunderten die ernstesten Zweifel hinsichtlich seiner Echtheit hervorgerufen hat.

Die beiden kleinen Johanneischen Briefe sind ohne Zweifel dem ersten sehr ähnlich, aber sie unterscheiden sich von ihm durch den Titel „der Älteste“, welchen sich der Verfasser giebt, und wurden um deswillen schon in den ältesten Zeiten vielfach einer andern Persönlichkeit der apostolischen Zeit zugeschrieben.

Hinsichtlich dieser letzten fünf Briefe ist also augenscheinlich das Gefühl der Kirche nicht so bestimmt ausgeprägt gewesen, wie hinsichtlich der andern; und sie sind auch die weniger wichtigen.

Die Offenbarung begegnete von Anfang einer starken Abneigung in einem Teile der Kirche. Luther empfand eine Art Antipathie gegen dieses Buch mit seinen dunkeln Visionen. Andererseits hat die Kirche stets in ihm das Bild, das von ihren Geschicken auf Erden, von den furchtbaren Kämpfen, die ihrer warten, und von dem endlichen Siege entrollt wird, mit heiligem Ergriffensein

¹⁾ „Wisset, daß der Bruder Timotheus wieder ledig ist; mit welchem, so er bald kommt, will ich euch sehen“ (13, 23).

angeseht. Mit Bewegung erkennt sie in dem Ruf der Braut am Schluß: „Komm, Herr Jesu!“ den tiefsten Seufzer des eigenen Herzens, und das Gefühl der Göttlichkeit dieser Offenbarung hat bei ihr immer den Sieg über gegenteilige Eindrücke davongetragen.

Das Urteil der Kirche, mag es nun feststehen oder schwankend sein, ruht offenbar auf Gründen der gesunden Vernunft und des persönlichen Vertrauens, so daß die Wissenschaft wohl oder übel zusehen muß, wie die Mehrzahl dieser Schriften vertrauensvoll von der Kirche gebraucht wird, ja daß es für sie ebenso schwer sein würde, hinsichtlich des Ursprungs derselben einen Argwohn zu hegen, wie für einen Sohn, an der Ehre seiner Mutter zu zweifeln. Die tägliche Erfahrung ihrer heiligenden Wirkung und der Unmöglichkeit, sie durch irgendwelche andere Schriften zu ersetzen, würde nötigenfalls genügen, sie zu überzeugen, daß sie an ihnen die authentische Offenbarung des Heiles und damit die Quelle des Lebens besitzt. Zu dieser Schlußfolgerung bedarf sie in keiner Weise der Kritik.

Der Wert, welchen die Kirche den in mehreren neutestamentlichen Schriften angegebenen Namen der Verfasser beilegt, ist oft bestritten worden. Es wird dabei der in damaliger Zeit häufige Gebrauch angeführt, Bücher unter einem erfundenen Namen zu verfassen und herauszugeben, um dadurch den berichteten Thatfachen und den ausgesprochenen Gedanken größeres Gewicht zu geben. Aber wenn Häretiker vielfach dieses Mittel angewendet haben, um ihrer Lehre Eingang zu verschaffen, wenn sogar Christen in frommer Absicht ähnlich gehandelt haben, so hat doch die Kirche als solche dies niemals gutgeheißen, vielmehr solchen Betrug verurteilt, sobald er entdeckt wurde. Bekannt ist durch Tertullians Bericht¹⁾ das Beispiel eines kleinasiatischen Presbyters, welcher ein angebliches Verhältniß des Apostels Paulus zu einem jungen Mädchen Namens Thekla zum Gegenstande eines kleinen Romans gemacht hatte. Trotz seiner Versicherung vor der Kirchenversammlung, welche ihn vorforderte, die Liebe zum Apostel habe ihm das eingegeben (*id se amore Pauli fecisse*), wurde er abgesetzt, nachdem die Fälschung erwiesen war (*convictum atque confessum loco decessisse*). Baur und nach ihm Holzmann behaupten, diese Bestrafung habe nicht ihren Grund in der pseudepigraphischen Abfassung selbst, sondern in dem Umstande, daß der Verfasser, entgegen 1. Kor. 14, 34—35, den Frauen das Recht zu predigen und zu taufen zugesprochen habe. Allein wenn das der Fehler gewesen wäre, den man dem Presbyter zum Vorwurf machte, wie hätte er zu seiner Entschuldigung anführen können, er habe „das aus Liebe zu Paulus gethan“ (*id fecisse*). Gewiß wäre es kein Beweis seiner Liebe zu Paulus gewesen, ihm in diesem Stück zu widersprechen. Es ist klar, daß das Wort „das“ (*id*) sich nicht auf die von ihm den Weibern zugestandene Freiheit bezieht, sondern auf die erfundene Erzählung, die wir noch besitzen, und deren Tendenz in der That ist, die Person des Paulus zu ehren.

Der zweite Petriniſche Brief ist allerdings erst nach langem Schwanken von der Kirche anerkannt worden. Aber selbst wenn zugegeben wird, daß derselbe den Namen des Apostels mit Unrecht trägt, so bleibt doch dies gewiß, daß diejenigen, die ihn in die kanonische Sammlung aufgenommen haben, damit die Handlungsweise eines Fälschers nicht gutheißen wollten, daß sie es vielmehr in der Überzeugung gethan haben, Petrus sei wirklich der Verfasser. Sie können sich geirrt haben, aber sie haben nicht daran gedacht, das Produkt eines Betruges zu kanonisieren. Die Kirche fühlte sehr wohl, daß der Vorteil, den das Vorhandensein eines solchen Buches im Kanon bringen konnte, durch

¹⁾ In seinem „de Baptismo“.

die Gefahr, welcher sie sich durch die Billigung eines Betruges aussetzte, mehr als aufgewogen wurde.

Wenn nun aber die Kirche selbst im Besitz der Mittel ist, sich Sicherheit über die Authentizität der biblischen Bücher zu verschaffen, wenigstens derjenigen, welche in ihren Augen, wie wir gesehen haben, deutlich den Stempel des apostolischen Ursprungs tragen, so entsteht die Frage, wozu überhaupt die Arbeit der Theologen dienen solle? Die kritische Wissenschaft wäre alsdann ein Luxus, der überflüssig wäre, wenn ihre Ergebnisse dem Glauben und dem Urtheil der Kirche entsprechen, und schädlich, wenn sie denselben entgegen sind.

Erinnern wir uns daran, daß das biblische Christentum, ich verstehe darunter die Heilsthatsachen mit ihren übernatürlichen Elementen, nicht nur Freunde, sondern auch Gegner in der Welt hat. Die Kirche braucht deshalb nicht nur solche, die das Evangelium ausbreiten, sondern auch solche, die es verteidigen. Aus dem Munde eines der hervorragendsten unter den Gegnern des evangelischen Christentums haben wir vernommen, daß eine wahrhaft unparteiische wissenschaftliche Forschung für ihn und seine Genossen eine Unmöglichkeit sei. In der That ist es unmöglich, daß die systematische Verwerfung des Übernatürlichen sie nicht dahin beeinflussen sollte, Schriften, in denen dieses Element einen mehr oder minder bedeutenden Platz einnimmt, mit Übelwollen zu behandeln. Betrachten wir eine der neueren Arbeiten, die so unparteiisch ist, wie man es von einem rationalistischen Gelehrten erwarten kann, die von Hase über das vierte Evangelium in seiner Einleitung zu dem „Leben Jesu“, so finden wir, daß er, nachdem er den Beweis der Widerlegbarkeit der üblichen Einwände gegen die Authentizität dieses Buches geführt hat, doch schließlich sich für die Verwerfung entscheidet und zwar augenscheinlich auf Grund des wunderbaren Charakters der ganzen Erzählung. Daraus wird es verständlich, wie viel der Kirche daran gelegen sein muß, eine kritische Wissenschaft zu besitzen, welche in Wahrheit von jeder naturalistischen Voreingenommenheit frei ist, und die biblischen Dokumente würdigt, ohne von einem derartigen Vorurteil beherrscht zu werden. Auf den Besitz einer Wissenschaft, die imstande ist, der der Gegner die Spitze zu bieten, verzichten, hieße sich einem Volke gleichstellen, welches es für überflüssig hielte, eine Armee zu unterhalten, die imstande ist, seine Grenzen zu schützen. Die Kirche bedarf der Gelehrten, welche mit ebenbürtigen Waffen die zu bekämpfen vermögen, welche die Grundlagen ihrer Existenz angreifen.

Sie hat noch einen andern Grund, in ihrer Mitte eine wissenschaftliche und kritische Bildung, welche allezeit auf der Höhe der auf diesem Gebiete sich vollziehenden Arbeit steht, zu unterhalten. Wir haben erkannt, daß es im N. T. eine Anzahl von Büchern giebt, hinsichtlich deren das Gefühl der Kirche von Anfang an unschlüssig gewesen und fortdauernd geblieben ist. Es ist für sie von großer Bedeutung, über den Ursprung und den Wert dieser Bücher möglichst vollständige Klarheit zu gewinnen. Es kann ihr z. B. nicht gleichgültig sein, zu wissen, ob die dem Apostel Petrus in den Mund gelegte Aussage (2. Petr. 3, 7. 10. 12.), nach welcher das jetzige Weltall durch Feuer vergehen wird, wirklich einem Apostel Jesu Christi zugeschrieben werden muß oder nicht. Es ist ebenso für die Kirche nicht gleichgültig, ob der Verfasser des Briefes Judä, welcher sich auf erdichtete, aus jüdischen Apokryphen entlehnte Angaben stützt, einer von den Männern ist, die Jesus sich als Zeugen erwählte, oder nicht. Je größer die Wichtigkeit ist, welche die Kirche den neutestamentlichen Schriften beilegt, desto mehr muß es ihr Streben sein, zu völliger Klarheit über den Ursprung und den Wert jeder einzelnen derselben zu kommen.

Endlich ist es auch hinsichtlich der Bücher, über deren apostolischen Ursprung die Kirche nie den geringsten Zweifel gehegt hat, für sie von mannigfachem Nutzen, immer tiefer in das Geheimnis ihres Ursprungs einzudringen. In dem Maße, als sie sich genauer über die Umstände, welche ihre Abfassung veranlaßten, Rechenschaft giebt, wird sie in dem Verständnis ihres Inhaltes und ihres Zweckes gefördert werden. Was kann für das Verständnis eines Briefes wesentlicher sein, als die Absicht zu kennen, aus der er hervorgegangen ist? Das sind die Dienste, welche die Kirche von dem kritischen Studium der biblischen Bücher zu erwarten hat. Durch klarere Erkenntnis der bei der Abfassung obwaltenden Umstände, des von dem Verfasser angestrebten Erfolges, des Planes, dem er dabei nachging, wird die Kirche eine immer sichrere Anleitung für die Anwendung gewinnen, welche sie aus den damaligen örtlichen und zeitlichen Verhältnissen herauszieht, um die in diesen Schriften enthaltenen ewigen Grundsätze den gegenwärtigen Umständen anzupassen.

Es ist nicht notwendig, hier die zahlreichen Dienste, welche die Kritik den theologischen Disziplinen leisten kann, der Kirchengeschichte, der systematischen Theologie, der Lehre von der Kirche, der Homiletik, vor allem der Exegese im einzelnen aufzuführen. Derjenige, welcher eine Offenbarung zugiebt und davon überzeugt ist, daß dieselbe in den biblischen Dokumenten enthalten ist, sieht naturgemäß in der Exegese die Wurzel des Baumes der Theologie. Aus dem vorhergehenden ergibt sich aber, daß die Kritik eine unerläßliche Hilfswissenschaft der exegetischen Theologie ist. Sie entlehnt von derselben einen Teil ihres Materials und wirkt machtvoll auf sie zurück. Um von dem ersten Satz eines biblischen Buches Rechenschaft geben zu können, muß man bereits im Besitz des schöpferischen Gedankens des ganzen Buches sein, und die Kritik ist es, welche der Exegese diesen Schlüssel liefert.

Wir schließen daraus: Die Kirche soll die kritische Forschung ihren Weg gehen lassen, während andererseits die kritische Wissenschaft der Kirche nicht die Verpflichtung auferlegen darf, ihr in die unaufhörlichen Schwankungen und Widersprüche zu folgen, in welche sie ihr Forschungsbedürfnis treibt. Das ist es wohl, was Reuß sagen wollte, als er in seiner Einleitung in die Bibel schrieb: „Dem lebendigen Geist des Evangeliums wird die Theologie ohne Furcht die Sorge überlassen, in jedem Augenblick den besten Weg zu wählen, um seine Wirkung fühlbar zu machen, in der festen Überzeugung, daß sein Vermächtnis an die Menschheit derselben nie wieder verloren gehen kann. Die Bibel hinsichtlich ihres Umfanges und ihrer Komposition zu ändern, das kommt nicht in Frage und kann nie in Frage kommen; was sich ändern wird, das ist die Anschauungsweise von der Art, wie ihre Autorität sich in der Gemeinde und in den Individuen begründen und befestigen wird.“

Von katholischem Gesichtspunkte aus wird uns entgegengehalten, daß bei dem Mangel jeder unfehlbaren menschlichen Autorität die religiöse Gemeinschaft und die Individuen, die sie bilden, irren können. In der That, wir, die wir für alle das Recht der religiösen Freiheit anerkennen, können niemand der Fähigkeit berauben, diese oder jene Lehre, dieses oder jenes biblische Buch anzunehmen oder zu verwerfen. Aber wenn wir einem Menschen nicht das Recht zuerkennen, uns vorzuschreiben, was wir zulassen sollen und was nicht, so glauben wir nichts destoweniger an einen unsichtbaren Richter, der über der Kirche wacht und unablässig stillschweigend seine strafende Macht übt. Dieser unfehlbare Richter ist der heilige Geist, von dem Neander sagt, „daß er in der Kirche kein Surrogat habe“. Wer sich eigenwillig und leichtsinnig einer der Lebensquellen beraubt, welche Gott für seine Kirche in dem apostolischen Wort hat hervorsprudeln lassen, verurteilt sich selbst zu einer Schwächung des

Lebens, welches der Geist durch dieses Wort in die Herzen ausgießt. Wollte Jemand ganz und gar die Quelle verstopfen, der würde, vom Geiste völlig verlassen, selbst die Strafe des geistlichen Todes über sich verhängen. Darin liegt eine Zucht, unfehlbarer als die Bannflüche des Vatikans und die Martern der Inquisition, eine Zucht, die wenigstens nie die Heiligen des Allerhöchsten getroffen hat.

Diesen Bemerkungen über das Verhältniß der Kirche und der kritischen Wissenschaft füge ich eine letzte hinzu, welche sich auf den Theologen, der diese Wissenschaft übt, bezieht. Es sei mir gestattet, sie in einer persönlichen Form auszudrücken:

Welches auch mein Glaube oder der der christlichen Gemeinschaft, der ich angehöre, sein möge, sobald ich das Gebiet der kritischen Forschung betrete, fühle ich die Verpflichtung, auf jedes Beweismittel, welches diesem Glauben entlehnt ist, zu verzichten. Da ich mich vielfach mit Gelehrten, die denselben nicht teilen, auseinanderzusetzen habe, darf ich, wenn die Diskussion nicht von vornherein der Unfruchtbarkeit verfallen soll, nur diejenigen Mittel der Beweisführung gebrauchen, welche beiderseits anerkannt werden und ausschließlich dem wissenschaftlichen Gebiet angehören.

Diese Mittel sind allgemein bekannt; sie sind von zweierlei Art, nämlich 1) die Berichte der Väter über den Ursprung der biblischen Bücher, sowie die Spuren des Vorhandenseins der letzteren und ihrer Wirkung in der christlichen Litteratur und der Kirchengeschichte der nachapostolischen Zeit — äußere Beweise; 2) das Studium der heiligen Schriften selbst, durch welches mehr und mehr alle Thatfachen ans Licht gebracht werden sollen, welche über den Ursprung derselben Klarheit verbreiten — innere Gründe. Beide Arten von Beweismitteln bilden das kritische Arsenal, aus welchem alle die, welche sich mit diesen Dingen beschäftigen, ihre Waffen entnehmen, welches auch ihre persönliche Glaubensstellung sei. Anderer darf sich die wissenschaftliche Diskussion nicht bedienen.

Der einzige Unterschied, welcher in dieser Hinsicht zwischen dem Verfasser dieses Werkes und den Schriftstellern, welche einem andern Lager angehören, bestehen kann, ist der, daß diese meist die Unmöglichkeit des Übernatürlichen als Axiom hinstellen, während das für mich wissenschaftlich eine offene Frage ist, deren Entscheidung allein der unparteiisch befragten Geschichte zusteht. Ich bin also nicht der Meinung, daß es wissenschaftlich erlaubt sei zu sagen: diese Thatfache enthält ein wunderbares Moment, also ist sie erfunden; diese Erzählung enthält Dinge von übernatürlichem Charakter, also kann sie nicht von einem Augenzeugen herrühren, es sei denn, daß derselbe ein Betrüger oder ein Betrogener wäre. Wir haben nicht die Geschichte zu machen, sondern einzig sie festzustellen. Hat Gott bisweilen im Verlauf der Geschichte höhere als die uns bekannten Naturkräfte wirken lassen, oder hat er sich auf diese letzteren beschränkt? Das ist eine Frage göttlicher Freiheit, die als solche nicht durch eine logische Entwicklung entschieden werden kann.

Meine einzige Voraussetzung beim Beginn dieser Arbeit ist der Glaube an den lebendigen Gott, der das All geschaffen hat und Herr desselben bleibt, der folglich auch, wenn er es für gut hält, sich dieses Mittels der Erziehung bedienen kann, um den Menschen zu sich emporzuheben und das erhabene Ziel zu erreichen, welches er sich bei seiner Schöpfung setzte: „Gott alles in allen.“

§ 5.

Überblick über die Arbeit der Kritik bis auf unsere Zeit.

In der Entwicklung der kritischen Bearbeitung des N. T. bis zur Jetztzeit unterscheiden wir drei Perioden.

Die erste reicht bis zur allgemeinen Anerkennung der 27 neutestamentlichen Schriften als kanonischer Sammlung, d. h. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts.

Die zweite umfaßt den ganzen Zeitraum, während dessen diese Sammlung eine fast unbestrittene Autorität genoß, vom Anfang des fünften bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.

Die dritte endlich beginnt mit dem Zeitpunkt, wo die kanonische Sammlung Gegenstand der freien Kritik geworden ist; sie reicht von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Diese drei Perioden können als die der Bildung, der Bewahrung und der Auflösung des Kanons bezeichnet werden.

Erste Periode.

Vom ersten bis zum Ende des vierten Jahrhunderts.

Bisweilen wird der Beginn der kritischen Wissenschaft an das Ende des 4. Jahrhunderts verlegt, weil die ersten Werke, welche wir über dieselbe noch besitzen, bis dahin zurückgehen. Dieser Ausgangspunkt würde richtig sein, wenn man unsere Wissenschaft mit Baur als „die Kritik des Kanons“ definieren wollte, denn als solche müßte sie den Kanon offenbar als feststehend und allgemein anerkannt voraussetzen. Aber wir haben gezeigt, daß diese Definition nicht genau ist, und es ist sicher, daß die kritische Behandlung der neutestamentlichen Schriften bis in eine weit frühere Zeit zurückgeht.

Im N. T. selbst finden wir bereits eine Bemerkung, die hierher gehört. Gelegentlich eines ihm fälschlich zugeschriebenen Briefes, dessen 2. Thessal. 3, 1—2 Erwähnung geschieht, fordert Paulus die Glieder dieser Gemeinde auf, auf ihrer Hut zu sein, und um künftig jeden Irrtum auszuschließen, giebt er am Schluß des Briefes als Zeichen der Echtheit seine Unterschrift: „der Gruß mit meiner, Pauli, Hand. Das ist das Zeichen in allen Briefen; also schreibe ich.“

Um die Mitte des 2. Jahrhunderts erklärt Papias, Bischof von Hierapolis in Kleinasien, er ziehe die lebendige Tradition den Schriften vor, welche zu seiner Zeit in den Gemeinden circulierten und „welche Vorschriften enthielten, die den von dem Herrn für den Glauben gegebenen nicht entsprächen“. Er war also schon darauf bedacht, die zahlreichen Schriften mit ungesunder Lehre, welche man von dem Herrn herleitete, zu beseitigen. Er hat auch über den Ursprung unserer beiden ersten Evangelien wertvolle Nachrichten, welche noch immer eine wichtige Stelle in der Kritik einnehmen, überliefert.

Bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts begegnen wir einem Dokument, welches aufs deutlichste die kritische Fürsorge dieser Zeit erweist, das sogenannte Muratorische Fragment. Es besteht aus einer mit Begründungen versehenen Liste der Schriften, welche verdienen, öffentlich in den kirchlichen Versammlungen gelesen zu werden¹⁾, zum Unterschiede sowohl von denen, welche nur privatim gelesen werden sollen²⁾, als auch von denen, welche überhaupt nicht gelesen zu werden verdienen.³⁾ Diese Schrift ist zwischen 160 und 180 zu setzen und stammt wahrscheinlich von einem angesehenen Gliede der römischen Gemeinde.

Der Grund, welchen der Verfasser anführt, um den „Hirten des Hermas“ von der öffentlichen Vorlesung auszuschließen, „daß dieses Buch

1) Es sind die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 Briefe Pauli, der Brief Judä, der erste und zweite Johannis (die Weisheit?), die Offenbarung Johannis und auch die Offenbarung Petri, wiewohl mehrere hinsichtlich der letzteren anderer Ansicht sind. Von unserem N. T. fehlen also der Brief des Jakobus, die zwei des Petrus und der an die Hebräer.

2) Der Hirt des Hermas.

3) Zwei gefälschte, dem Paulus zugeschriebene Briefe (an die Laodicäer und die Alexandriner) und eine ganze Reihe von Schriften verschiedener Sekten jener Zeit.

weder zu der Sammlung der Propheten, noch zu der Zahl der von Aposteln herrührenden Bücher gehöre“, beweist, daß der apostolische Ursprung in seinen Augen die unerläßliche Bedingung für die Zulassung in die Reihe der zum öffentlichen Gebrauch geeigneten Bücher des neuen Bundes war.

Etwa gleichzeitig entstanden die beiden ältesten Übersetzungen des N. T., die syrische, genannt Peshito, und die lateinische, gewöhnlich Itala genannt. Ihnen folgten bald die ägyptischen Übersetzungen. Wir dürfen diese nicht als Arbeiten privater Natur ansehen, sie waren vielmehr Übersetzungen für den Gebrauch in den kirchlichen Versammlungen. Die Veranstaltung solcher Sammlungen setzte also eine vorgängige Verständigung unter den Leitern der Kirchen, mithin eine wohlüberlegte Auswahl der anzunehmenden oder zu verwerfenden Bücher voraus. Wenn also die Peshito von den katholischen Briefen nur den ersten des Johannes und den ersten des Petrus hat, und wenn die Itala weder den Hebräerbrief, noch den des Jakobus, noch den zweiten des Petrus enthält, so liegt der Schluß nahe, daß die weggelassenen Bücher gestrichen worden sind, wenn man nicht annehmen will, daß sie damals den Kirchen Italiens und Syriens noch nicht bekannt gewesen seien.

Das erste eigentliche, uns bekannte aber nicht erhaltene Werk, welches ausdrücklich Gegenstände unserer Wissenschaft behandelt, rührt aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts her, es ist das von Clemens von Alexandria, betitelt *Προτοπώσεις*, Abrisse, Entwürfe. Wir kennen es nur aus den Angaben des Eusebius (4. Jahrh.), des Photius (9. Jahrh.), aus verschiedenen Fragmenten bei Eumenius (10. Jahrh.), und aus einer teilweise erhaltenen lateinischen Übersetzung, deren Echtheit aber bestritten wird.¹⁾

Nach dem Bericht des Eusebius enthielt diese Schrift summarische Angaben über alle kanonischen Schriften, ohne die beanstandeten wegzulassen, den Brief Judä und die übrigen katholischen Briefe, den des Barnabas und die Apokalypse des Petrus. Clemens behandelte darin den Ursprung der Evangelien, insbesondere den der Schrift des Markus, ferner den des Briefes an die Hebräer, er erzählte den Märtyrertod des Jakobus, des Bruders des Herrn, und gab über die biblischen Bücher eine Menge anderer Nachrichten, welche er hauptsächlich von Pantänus, seinem Vorgänger in der Leitung der katechetischen Schule zu Alexandria, empfangen haben wollte.

Nach den gelehrten Untersuchungen Zahns ist es wahrscheinlich, daß die drei ersten Bücher dieser Schrift die Genesis, den Exodus, die Psalmen und den Prediger behandelten, das 4. den Brief an die Römer und die beiden an die Korinther, das 5. die Briefe an die Hebräer, Galater, Thessalonicher, Philipper und Kolosser, das 6. die Evangelien und die Apostelgeschichte, das 7. den Brief des Jakobus, 1. Petri, Judä, 1. und 2. Johannis, die Pastoralbriefe und Philemon, das 8. den Brief des Barnabas, 2. Petri und die Offenbarungen Petri und Johannis.

Die Arbeiten des Clemens wurden von seinem Schüler Origenes fortgeführt (3. Jahrh.); er berichtet offen die Zweifel mehrerer bezüglich des Jakobusbriefes und des 2. des Petrus; in betreff des Hebräerbriefes weicht seine Ansicht ein wenig von der seines Lehrers ab.

Dionysius von Alexandria, ein Schüler und Freund des Origenes, bestritt in einer Schrift über die Apokalypse den apostolischen Ursprung derselben auf Grund der großen stilistischen Verschiedenheit zwischen ihr und dem 4. Evangelium, welches er als unbestreitbares Werk des Apostels Johannes anjah.

¹⁾ S. Theod. Zahn: Supplementum Clementinum, in „Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons“, 3. Teil, 1884.

Eusebius von Cäsarea, in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, hat uns in seiner Kirchengeschichte die wichtigsten Nachrichten über den Gebrauch, welchen die Kirche vor seiner Zeit von den biblischen Büchern machte, hinterlassen. Hiervon ausgehend unterscheidet er die Bücher, welche allgemein als apostolisch anerkannt waren, von denen, deren kirchliche Legitimation zu wünschen übrig läßt, und von denen, die derselben gänzlich entbehren. Diese Arbeit des Eusebius ist trotz einiger unvermeidlicher Unvollkommenheiten grundlegend.

Johannes Chrysostomus, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, beginnt jede Reihe seiner Homilien über die Apostelgeschichte und über die Briefe des Paulus mit einigen Betrachtungen über die Adressaten, über den Anlaß der Schreiben und ihren Inhalt. In dem Vorwort zum Römerbrief behandelt er eingehend die Zeitfolge der Briefe und bietet seine Bemerkungen über diesen Punkt, aus denen hervorgeht, daß die Briefe an die Korinther dem an die Römer vorhergingen, wie ihnen wiederum die Thessalonicherbriefe vorangingen; ferner daß der Römerbrief früher als alle Briefe aus der Gefangenschaft verfaßt ist, und daß der 2. Timotheusbrief als der letzte von allen angesehen werden muß. Er beweist die Wichtigkeit dieser chronologischen Frage durch Beispiele, indem er aus den verschiedenen Zeiten der Abfassung die Erklärung gewisser Unterschiede, welche in ihnen hervortreten, herleitet. Vereinigt würden diese kurzen Vorreden einen Abriß der Einleitung in die paulinischen Briefe bilden.

Die theologische Schule, welche gegen Ende des 4. Jahrhunderts in Antiochia begründet wurde, hatte als bedeutendsten Repräsentanten Theodorus, den Bischof von Mopsuestia in Cilicien. In seiner geistigen Originalität und Selbstständigkeit hob er sowohl in den heiligen Schriften, als auch in der Person des Herrn selbst die menschliche Seite hervor. Sein Schüler Theodoret, Bischof von Cyros am Euphrat, schrieb Kommentare über die paulinischen Briefe, deren kritische Ansichten ebenso wie die des Chrysostomus einen großen Einfluß auf die Wissenschaft der nachfolgenden Zeit ausgeübt haben.

Im Occident trugen um die Mitte des 4. Jahrhunderts besonders zwei Männer dazu bei, der Bewegung, welche zu einer Entscheidung der kirchlichen Autorität hinsichtlich der Feststellung der kanonischen Sammlung der neutestamentlichen Bücher drängte, die Richtung zu geben. Nämlich Augustin, welcher in seiner Schrift *de doctrina christiana* Regeln für die Auslegung der heiligen Schriften gab, und Hieronymus, dessen Briefe und dessen Abhandlung *de viris illustribus seu Catalogus scriptorum ecclesiasticorum* eine Fülle von Nachrichten und Urteilen über die neutestamentlichen Bücher enthalten. Diese Schriften sind als Mittel der Information von großer Wichtigkeit für die Arbeit der späteren Zeit geworden. Unter dem Einfluß dieser beiden Männer, denen Athanasius beizufügen ist, vollzog sich im Orient und im Occident die abschließende Festsetzung des neutestamentlichen Kanons.

Zweite Periode.

Vom Anfang des 5. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.

Der Kanon steht nun fest, die kirchliche Autorität hat gesprochen, fortan steht die kritische Wissenschaft einer vollendeten Thatsache gegenüber. Sie hat keine andere Sorge als die, diesen fertigen Kanon durch Rechtfertigung seiner Zusammenstellung, durch Formulierung der Regeln seiner Auslegung und durch das Bemühen um genaue Bewahrung seines Textes aufrecht zu erhalten. Im äußersten Falle erlauben sich einige, verschiedene Grade der Autorität, welche den einzelnen Teilen zukommen sollen, zu unterscheiden.

Ein griechischer Schriftsteller, Namens Adrian, angeblich ein Schüler des Chrysostomus, gab gegen 450 eine Schrift heraus unter dem Titel „Εἰσαγωγή τῆς γραφῆς“, Einleitung in die Schrift, in welcher er figürliche Wendungen, Anthropomorphismen und andere Besonderheiten des neutestamentlichen Stiles erklärte.

Gegen die Mitte des 6. Jahrhunderts veröffentlichte der afrikanische Bischof Junilius, unter Benützung des Unterrichts eines persischen Gelehrten, Paulus von Bassora, welcher aus dem theologischen Seminar zu Nisibis in Mesopotamien hervorgegangen war, die von demselben empfangenen Unterweisungen in einer uns erhaltenen Schrift, *De partibus divinae legis* (herausgegeben von Rihn, 1880). Er handelt von dem Stil der biblischen Bücher, von ihren Verfassern, ihrer Autorität und ihrem Inhalt. Bei Bemessung der Grade ihres Ansehens zeigt er sich sehr frei, indem er den einen völlige Autorität zuschreibt, anderen (Jakobus, Judas, 2. Petrus, 2. und 3. Johannes, Apokalypse) nur eine zweifelhafte. Daß diese Schrift ausnahmsweise erhalten ist, zeugt von der hohen Achtung, welche sie genoß. Wir können auf Grund derselben die interessante Thatsache feststellen, daß es eine theologische Schule in Mesopotamien gegeben hat. Dieselbe war im 5. Jahrhundert durch die nestorianische Partei gegründet worden und umfaßte mehrere Klassen, in denen nach einem klar vorgezeichneten Studienplan gearbeitet wurde.¹⁾ Diese Schule bildete mit der durch Ephrem zu Edessa gegründeten einen Übergang zwischen der von Antiochia, die wir bereits erwähnt haben, und der von Kalabrien, von der wir demnächst reden werden.

Wir müssen hier der kritischen Angaben Erwähnung thun, welche bei einer Anzahl neutestamentlicher Schriften in dem Titel am Eingang und in den Schlußbemerkungen enthalten sind. Nach dem Zeugnis des Chrysostomus fanden sich die Titel in den ursprünglichen Handschriften nicht, und es ist klar, daß z. B. die unserer Evangelien gleichzeitig und nach demselben Schema redigiert worden sind. Das ist ohne Zweifel geschehen, als man sie zur kanonischen Sammlung zusammenstellte; dabei wurde der Inhalt der ursprünglichen Tradition über die Person ihrer Verfasser formuliert. Die Titel am Eingang der Briefe sind aus der Adresse derselben hergenommen und kommen ebenfalls nicht den Verfassern zu, wie das aus den Ausdrücken: erster Brief an die Thessalonicher, an die Korinther u. s. w. erhellt. Die Schlußbemerkungen der Bücher sind das Werk einer in den Anfängen stehenden Kritik, welche sich oft genug durch den einfachen Augenschein irre leiten ließ. In den ältesten Handschriften treten sie in kürzester Form auf, gleichsam als Wiederholung des Titels, um das Ende des Buches zu bezeichnen. Nach und nach erweitern sie sich, oder sie suchen den Ort der Abfassung und die überbringende Person anzugeben. Diese kritischen Angaben, sofern sie nicht den Werken der Väter, wie Chrysostomus und Theodoret entnommen sind, entspringen aus einer sehr oberflächlichen Lektüre der biblischen Bücher selbst, so wenn von dem ersten Brief an die Korinther und von dem an die Hebräer gesagt wird, sie seien durch Timotheus gesandt, von dem an Titus, er sei zu Nikopolis geschrieben, die beiden an die Thessalonicher seien von Athen aus geschrieben, der an die Galater von Rom, der erste an die Korinther von Philippi. Diese Anmerkungen gehen wahrscheinlich größtenteils auf Euthalius, Diakonus der Kirche zu Alexandria um die Mitte des 6. Jahrhunderts zurück, als er die neutestamentlichen Schriften in einer zur Erleichterung der öffentlichen Vorlesung bestimmten Form herausgab. Die späteren Handschriften weisen fortgehend einen Zuwachs in den Titeln

¹⁾ E. Schaff, History of the christian church III, p. 237.

und Schlußbemerkungen auf, wie das in den Ausgaben des N. T. von Tischendorf ¹⁾ hervortritt.

Unter den Werken des Athanasius befindet sich eine Schrift des Titels: *Synopsis scripturae sacrae*, welche offenbar aus einer späteren Zeit stammt, und aus welcher mehrere dieser Angaben entnommen zu sein scheinen. ²⁾

Um die Mitte des 6. Jahrhunderts gründete Kassiodorus, der ehemalige Minister des Ostgotenkönigs Theodorich, nachdem er sich von dem öffentlichen Leben zurückgezogen hatte, hauptsächlich zur Beförderung des Schriftstudiums das Kloster Vivarium, *monasterium vivariense*, in Kalabrien. Zur Anleitung der Mönche, die er um sich gesammelt hatte, schrieb er mehrere Werke, besonders „*De institutione divinarum scripturarum*“. Dies bildet den ersten Teil eines Buches, dessen zweiter der Wissenschaft und Litteratur im allgemeinen gewidmet ist. Es ist, wie Schaff sagt, eine Art elementarer Encyclopädie, ein Studienplan für die Mönche, um sie in den Gebrauch der für sie eingerichteten Bibliothek einzuführen und sie zu guter Abschrift der Manuskripte anzuleiten. Kassiodor zählt in dieser Schrift alle biblischen Bücher der Reihe nach auf, indem er für jedes die wichtigsten Kommentare angiebt. Dabei erwähnt er die Werke seiner Vorgänger Tichonius, Augustinus, Eucherius und Junilius, die er als einen Schlüssel zur Schrift zusammengestellt hatte; ferner giebt er die wichtigsten Regeln zum Verständnis der heiligen Schriften und behandelt andere Gegenstände, die mehr oder weniger zur Kritik derselben gehören. Er selbst bezeichnet sein Werk in dem Vorwort als „*Introductorii libri*“; da er darin aus den Büchern seiner Vorgänger die Nachrichten über die heilige Schrift zusammengetragen hat, ist es das Hauptwerk geworden, aus welchem man bis zur Zeit der Reformation schöpfte.

Aus dem folgenden Jahrtausend haben wir nur eine Schrift Alkuins zu erwähnen (8. Jahrhundert), die *Disputatio puerorum*, in Frage und Antwort, deren achtes Kapitel vom N. T. handelt, nämlich von der Zahl der darin enthaltenen Bücher, von ihrer Reihenfolge, ihren Verfassern, Titeln, endlich in aller Kürze von ihrem Inhalt.

Im Orient schrieb etwas später (9. Jahrh.) Photius, Patriarch von Konstantinopel, sein Werk *Amphilochia*, welches hermeneutische und kritische Regeln enthielt. Endlich im 15. Jahrhundert behandelte Nikolaus von Lyra in der *Normandie* in seinen *Postillae perpetuae* oder *biblia sacra latina cum postillis* (1471) den gesamten Kanon und die einzelnen Bücher, ihre Verfasser, ihren Inhalt, den Zeitpunkt ihrer Abfassung und die Regeln ihrer Erklärung. Er scheute sich nicht, die alten Streitfragen über den apostolischen Ursprung einzelner Bücher wieder wachzurufen, z. B. des Hebräerbriefts, bei welchem er jedoch zu dem Schluß der paulinischen Abfassung kommt. Bekannt ist, welch großen Einfluß die katholische Kirche diesem Schriftsteller auf Luther und die Reformation zuschreibt. ³⁾ In der That bildet Nikolaus von Lyra den Übergang von der schläfrigen Ruhe des Mittelalters zu dem Erwachen der Wissenschaft, welches die Reformation begleitete.

¹⁾ So die Unterschriften der Evangelien, wo wir lesen, daß Matthäus acht Jahre nach der Himmelfahrt hebräisch geschrieben und von Jakobus oder Johannes oder Bartholomäus ins Griechische übersetzt wurde; daß das Evangelium des Markus 10 Jahre nach der Himmelfahrt lateinisch geschrieben und von Petrus, dem Haupt der Apostel, den Gläubigen übergeben wurde; daß das des Lukas im 22. Jahre nach der Himmelfahrt in Alexandria oder einer Stadt Macedoniens griechisch verfaßt wurde; endlich daß das des Johannes von diesem auf Pathmos oder nach seiner Rückkehr nach Ephesus im dritten Jahre nach der Himmelfahrt geschrieben wurde, u. s. w.

²⁾ Wir können dem Urteil Credners, welcher diese Schrift in das 10. Jahrhundert verlegt, nicht zustimmen.

³⁾ Man pflegte zu sagen: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.

Wenn wir von dieser großen religiösen Bewegung ab keinen neuen Abschnitt der Kritik datieren, so geschieht das deshalb, weil die Reformation wirklich der Periode der Erhaltung für unsere Wissenschaft nicht ein Ende gemacht hat. Indem sie das christliche Denken von der kirchlichen Tradition zu den Quellen des Glaubens in der Schrift zurückführte, hat sie ohne Zweifel eine Bewegung hervorgerufen, welche unfehlbar einst das Erwachen des Bibelstudiums herbeiführen mußte, aber diese Wirkung ist in voller Intensität erst viel später hervorgetreten.

Gerade als Luthers Werk begann, ließen zwei katholische Schriftsteller, der gelehrte Erasmus und der Kardinal Cajetan, die alten Zweifel über die früher bestrittenen Bücher wieder aufleben, wie wir sie aus den Schriften des Eusebius und Hieronymus kennen. Aber das tridentinische Konzil unterdrückte schleunigst in seiner Sitzung vom 8. April 1546 solche Gelüste einer unabhängigen Kritik, indem es die göttliche Autorität des ganzen neutestamentlichen Kanons, so wie ihn die Kirche seit dem Ende des vierten Jahrhunderts angenommen hatte, sanktionierte.

Einige Zeit vor dieser Entscheidung hatte der Dominikaner Santes Pagninus, aus Luffa, seine *Isagoge ad sacras literas* (1536) herausgegeben, worin er die neutestamentliche Sprache, die lateinischen Übersetzungen, den Canon und die Regeln seiner Auslegung behandelte.

Bald nach jenem Beschlusse zu Trident bekämpfte der Dominikaner Sixtus von Siena in seiner *Bibliotheca sancta*, 1562, die Häretiker, unter ihnen auch die Protestanten, und verteidigte den Canon, so wie er von dem Konzil angenommen war. Er erlaubte sich indes die Bücher des N. T. nach der ihnen zukommenden Autorität in zwei Klassen einzuteilen, die protokanonischen, d. h. die zu allen Zeiten allgemein angenommenen, und die deuterokanonischen (Brief an die Hebräer, des Jakobus, 2. des Petrus, 2. und 3. des Johannes, des Judas, Apokalypse); er bezeichnet sogar in ersteren eine Anzahl von Stellen als zweifelhaft, wie die zweite Hälfte des letzten Kapitels des Markus, die Erzählung von dem blutigen Schweiß und der Erscheinung des Engels in Gethsemane bei Lukas, und die Geschichte der Ehebrecherin bei Johannes. Doch stellte er diese Unterscheidung als einer früheren Zeit angehörig hin („de quibus aliquando inter orthodoxos christianos controversia fuit“), nicht als seine eigene Meinung. Die Scheu vor dem Scheiterhaufen hatte ihn, wie Holzhmann sagt, von der Irrtümlichkeit seiner eigenen Ansichten überzeugt.

Von seiten der Protestanten wurden anfangs sehr freie Urteile laut. Karlstadt (Andreas Bodenstein) unterschied in seinem Buche von 1520: *De canonicis scripturis libellus*, erschienen zu Wittenberg, obgleich er der Majestät der Schrift, vor welcher sich Geistliche und Laien, Könige, Kaiser, Bischöfe, Patriarchen, selbst die Päpste zu beugen hätten, seine Huldigung darbrachte, drei Stufen von *celebritas*, d. h. doch wohl kanonischer Autorität. Zu der ersten Stufe gehören die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, entsprechend dem Pentateuch im A. T., zur zweiten die 13 paulinischen Briefe, 1. Petri und 1. Johannis, entsprechend den Propheten, zur dritten die bestrittenen Bücher (die fünf andern katholischen Briefe, Hebräer und Apokalypse), entsprechend den Hagiographen.

Luther ging in seiner Kühnheit weit über Karlstadt hinaus. Bekannt sind seine Aussprüche über den Brief des Jakobus und Judas, Hebräer und Apokalypse. In seiner Übersetzung des N. T. behält er diese vier Bücher zwar im Canon, setzt sie aber an das Ende, ohne sie zu numerieren, um dadurch den Abstand zu zeigen, in welchem sie für ihn von den andern standen. Aber diese ersten kühnen Schritte der Kritik konnten in der prote-

stantischen Kirche nicht auf die Dauer Nachfolge finden. Nachdem die Reformation die Autorität der Tradition, auf welcher das Dogma der katholischen Kirche ruhte, verworfen hatte, bedurfte sie eines andern Stützpunktes, den sie nur in dem Kanon selbst finden konnte. Sie wurde so nach und nach dazu geführt, die anfängliche freie Haltung aufzugeben und den rezipierten Kanon tatsächlich anzuerkennen, so wie ihn die alte Kirche überliefert hatte. Dieses Vorgehen ist der Kirche der Reformation als eine Inkonsequenz zum Vorwurf gemacht worden, aber mit Unrecht, denn die Autorität des Boten, welcher mir eine ihm übergebene Schrift übermittelt, ist doch für mich durchaus nicht entscheidend, läßt vielmehr für die Ausübung meines eigenen Urteils über den Ursprung und Wert der Schrift Raum.

Sobald die Kirche eine von den ersten Lesern, an die sie gerichtet war, überkommene Schrift mir überantwortet hat, ist ihre Aufgabe vollbracht, es beginnt nun die meinige; ich habe mich durch den Gehalt dieses Zeugnisses von der Wahrheit desselben selbst zu überzeugen.

Calvin ist in seinem Urteil über gewisse kanonische Bücher niemals so weit wie Luther gegangen. Dennoch schreibt er einen Kommentar über „den Brief“ des Johannes, ohne die beiden andern auch nur zu erwähnen. Er erklärt, daß es ihm unmöglich sei, den Hebräerbrieff als von Paulus herrührend anzuerkennen, und hinsichtlich des 2. petriniſchen sagt er: „nicht daß der Apostel selbst ihn geschrieben hätte, sondern einer seiner Schüler hat es für ihn auf seinen Befehl gethan“. Zwingli verwarf die Apokalypse aufs bestimmteste bei der Berner Disputation.

Wenn auch auf diese Weise das Ansehen des alten traditionellen Kanons auf längere Zeit erschüttert blieb, so gewann dieser doch nach und nach dasselbe wieder, obwohl in der lutherischen Kirche noch ziemlich lange von proto- und deuterokanonischen Büchern die Rede war.

Unter den Werken, welche in der protestantischen Kirche nach der Reformation erschienen, nennen wir vornehmlich das des Reformierten Andreas Rivet, *Isagoge sive Introductio generalis ad scripturam sacram* 1627, das des Lutheraners Walter, *Officina biblica*, 1636, und des Züricher Johann Heidegger, *Enchiridion biblicum*, 1681. Sie enthalten reiches Material hinsichtlich der Sprache, der Übersetzungen, der Auslegung, der Inspiration und der Kanonizität der biblischen Bücher. Was aber den Ursprung der letzteren anlangt, so bieten sie keine eigenen Forschungen, sondern bleiben bei hergebrachten Anschauungen.

Bei den Socinianern und Arminianern in Holland begegnen wir selbständigen Urteilen, besonders bei Hugo Grotius, dessen freie und selbständige Exegese einen mächtigen Einfluß auf das Erwachen des wissenschaftlichen Geistes übte.

Ganz unerwarteter Weise ging der Mann, der gegen das Joch, welches so lange den Aufschwung der kritischen Studien hinderte, die ersten erschütternden Schläge führte, nicht aus der protestantischen Kirche hervor, er war ein Priester des Dratoriums. Richard Simon hatte 1678 eine kritische Geschichte des N. T. herausgegeben, welche großes Aufsehen erregte und heftige Streitigkeiten hervorrief. Von da ging er zum Studium des N. T. über in den vier Werken: *Kritische Geschichte des neutestamentlichen Textes*, 1689; *Kritische Geschichte der Übersetzungen des N. T.*, 1690; *Kritische Geschichte der wichtigsten Ausleger des N. T.*, 1693; *Neue Bemerkungen über den Text und die Übersetzungen des N. T.*, 1695. Obwohl er eine große wissenschaftliche Unparteilichkeit zur Schau trug, wandte er sich doch besonders gegen die Protestanten und bemühte sich ihnen zu zeigen, daß sie außerhalb der Tradition der katholischen Kirche keinen festen Grund

mehr unter den Füßen hätten.¹⁾ War etwa diese energische Polemik gegen die Reformation ein Mittel, von der katholischen Kirche Verzeihung wegen seines kühnen Auftretens zu erlangen? Simon bestreitet die wörtliche Inspiration der Schrift; er erinnert daran, daß Jesus, als er seinen Aposteln den Geist verheißt, sie keineswegs ihrer Vernunft und ihres Gedächtnisses beraubt habe. Er weist nach, daß das Zeugnis des heiligen Geistes, durch welches die Protestanten ihren Glauben an die Schrift zu rechtfertigen suchen, eine völlig ungenügende Stütze sei. Er erhebt eine Menge Fragen, die geeignet waren, die Autorität des Kanons zu erschüttern, so die alte Ansicht von einem hebräischen Original des Matthäus, oder die nichtapostolische Abfassung des Hebräerbriefts. Er stellt offen die Echtheit der Stelle von den drei Zeugen (1. Joh. 5, 7) in Frage. Während die Katholiken sich gegen solche Zweifel durch die unfehlbare Entscheidung des Tridentinums sicher fühlten, waren die Protestanten ungedeckt gegen diese Pfeile, welche das Dogma von der Autorität der Schrift trafen.

Die Kritik Richard Simons wurde sofort durch J. H. May, Professor in Gießen, in seinem *Examen historiae criticae Novi Testamenti a R. Simone vulgatae* (1694), bekämpft, einem Werke, welches einen bedeutenden Erfolg errang und dazu beitrug, den Einfluß des gelehrten katholischen Polemikers auf einige Zeit zu paralysieren.

Zwei katholische Einleitungen, welche in dieser Zeit erschienen, verfolgten wieder den von dieser Kirche beschrittenen Weg, anscheinend ohne von den Arbeiten Simons beeinflusst zu sein: die eine von Elias du Pin, Professor der Philosophie zu Paris, unter dem Titel *Prolégomènes sur la Bible*, 1686, als zweiter Teil des Werkes *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* herausgegeben. Obgleich der Verfasser sich an die hergebrachten Gedanken hält, besitzt er doch eine gewisse Selbständigkeit, nichtsdestoweniger ist er einer scharfen Kritik von Seiten R. Simons verfallen. Die andere ist die des Benediktiners Calmet, unter dem Titel: *Dissertations qui peuvent servir de Prolégomènes à l'Écriture sainte*, 1720. Es ist eine Zusammenstellung der einzelnen Einleitungen, welche dieser Gelehrte seinen Kommentaren zu den biblischen Büchern vorausschickt. Der Inhalt besteht in historischen, geographischen und archäologischen Studien, die viel Sorgfalt und Wissenschaftlichkeit zeigen. Die Entstehung jeder der heiligen Schriften ist darin dargelegt.

Wir gehen über eine große Zahl protestantischer Schriften aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hinweg, welche mehr Sammlungen heterogener Stoffe, als eingehende und organische Darlegungen sind.

Um diese Zeit entwickelte sich ein wichtiger Zweig der Kritik, nämlich derjenige, welcher sich mit dem neutestamentlichen Texte beschäftigt, besonders kräftig. Schon im Jahre 1657 hatte der Erzbischof von Chester, Brian Walton, sehr bemerkenswerte Prolegomena an die Spitze einer Polyglottenbibel, welche in London erschien, gestellt. 1707 wurde diese Arbeit von John Mill in den Prolegomenen zu seiner kritischen Ausgabe des N. T. aufgenommen. In diesem ausgezeichneten Werke verfolgt der Verfasser ungefähr denselben Gang, den auch mehrere unter den Neueren eingeschlagen haben. Es handelt zunächst von dem Ursprung der einzelnen Schriften und zwar in der damals herrschenden apologetischen Tendenz, wobei er, wie es später geschieht, der historischen Reihenfolge auf Grund seiner eigenen Forschungen

¹⁾ Er sagt ausdrücklich in seiner Vorrede zur „Kritischen Geschichte des N. T.“, er habe zeigen wollen, daß die Protestanten nach der Verwerfung der Tradition der Kirche kein sichereres Prinzip ihrer Religion hätten.

nachgeht. Danach setzt er die Geschichte der Bildung des Kanons auseinander, endlich die Textgeschichte. Er giebt so gewissermaßen das Vorspiel zu der von mehreren neueren Einleitungen angenommenen Anordnung. Der letzte Teil ist der wichtigste; er enthält die unbestreitbaren Beweise von den Veränderungen, welche der neutestamentliche Text ebenso wie der jedes anderen Buches im Laufe der Jahrhunderte erlitten hat. Hinfort war es unmöglich, die notorische Unvollkommenheit dessen, was man bisher in bequemer Weise den rezipierten Text genannt hatte, in Abrede zu stellen. Die Notwendigkeit einer Textreinigung des N. T. drängte sich unabweislich auf.

Diese Überzeugung brach sich bald in Deutschland Bahn. Der württembergische Prälat J. A. Bengel, welcher sich seit langer Zeit durch die Menge der in den Werken von Walton und Mill konstatierten Varianten gemartert (*misere maceratus*) fühlte, nahm dieses Studium mit Eifer auf und gab 1734 die erste seiner zahlreichen Ausgaben des N. T., durch welche er den rezipierten Text zu verbessern sich bemüht hat, heraus.

1751 ließ J. J. Wetstein ebenfalls eine „Kritische Ausgabe des N. T.“ erscheinen, der er Prolegomenen vorausschickte, in welchen er die griechischen Manuskripte, die alten Übersetzungen, die Ausgaben und Varianten mit großer Freiheit behandelt. Der Text der alten Handschriften und Übersetzungen, der nun genau erforscht wurde, gewann mehr und mehr die Oberhand und begann den rezipierten Text, dessen zahlreiche Irrtümer man sich nicht länger verbergen konnte, zu verdrängen.

Wiewohl die Autorität des Kanons selbst durch derartige Forschungen nicht erschüttert wurde, so lag doch in der mächtig erwachten wissenschaftlichen Unabhängigkeit, wie sie besonders in den Werken eines Richard Simon sich zeigte, eine stumme Drohung gegen das kanonische Ansehen der Bücher der heiligen Sammlung und zugleich gegen das ihres Textes.

Bis dahin hatte sich die Kritik nur an die Antilegomena, die bestrittenen Bücher, gewagt; jetzt war der Zeitpunkt gekommen, wo sie diese Grenze überschritt und auch die Homologumena, die allgemein anerkannten Bücher, zuerst in geringer Zahl, dann in immer wachsendem Maße angriff, bis sie endlich jedweder dogmatischen Autorität, als unverträglich nicht nur mit feststehenden Thatfachen, sondern auch mit der wesentlichen Selbständigkeit des christlichen Denkens, prinzipiell den Krieg erklärte. Damit treten wir in die letzte Periode der Geschichte der kritischen Wissenschaft, die der stufenweisen Auflösung des von der Kirche seit dem Ende des 4. Jahrhunderts angenommenen Kanons ein.

Dritte Periode.

Von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis auf unsere Zeit.

Nach einem halben Jahrhundert stillen Reimens ging der Same, welchen der französische Katholik Richard Simon mit vollen Händen ausgestreut hatte, im protestantischen Deutschland auf.

1750 schrieb J. D. Michaelis eine „Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes“, welche bis 1788 vier Auflagen erlebte. Er behandelte in dem ersten Teile die Geschichte des Textes, indem er von der Authentizität und Inspiration der neutestamentlichen Schriften ausging, und in dem zweiten untersuchte er den Ursprung jedes der einzelnen Bücher. Es ist auffallend, wie von einer Auflage zur andern die Zweifel schärfer hervortreten, nicht nur hinsichtlich des Ursprungs der alten Antilegomenen, sondern auch über die Autorität mehrerer Homologumenen, wie des 2. und 3. Evangeliums, deren Verfasser als bloße Schüler von Aposteln keinen Anteil an der den letzteren verheißenen Inspiration hatten.

Michaelis selbst war sich dieser Veränderung, welche sich stufenweise in seinen kritischen Überzeugungen vollzog, bewußt. In dem Vorwort zur vierten Auflage sagt er nach einem Rückblick auf seinen Standpunkt zur Zeit der ersten offen: „Damals wußten wir (das europäische Publikum) noch nicht, was wir jetzt wissen, wir befanden uns im Vergleich mit heute wie in einem Zustande der Kindheit.“ Kein anderer als Richard Simon hatte dieses Wunder bewirkt. Michaelis verwahrte sich zwar in einer seiner Vorreden dagegen, nur ein Epitomator von Simon zu sein, aber doch ist der Einfluß des französischen Dratorianers auf den deutschen Professor zu spüren und auch die eben angeführte Verteidigung ist ein Beweis dafür. Hilgenfeld hat bei dem Hinweis auf den sichtbaren Fortschritt in den verschiedenen Auflagen des Werkes von Michaelis dasselbe sehr richtig als „eine wachsende Auflösung des Dogmas von der Inspiration“ bezeichnet. Michaelis selbst ist soweit gegangen zu erklären, wenn Gott keins der neutestamentlichen Bücher inspiriert hätte, vielmehr dem Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, Paulus überlassen hätte zu schreiben, was sie selbst wußten, so würde ihren Schriften dasselbe ehrwürdige Alter, dieselbe Echtheit und Glaubwürdigkeit zukommen, und die Wahrheit der christlichen Religion würde dadurch nicht erschüttert sein. Über den protestantischen Versuch, die Inspiration der heiligen Schriften durch das Zeugnis des heiligen Geistes zu begründen, äußert er sich folgendermaßen: „Ich muß bekennen, dieses innere Gefühl niemals empfunden zu haben, diejenigen, welche es haben, sind weder beneidenswert, noch der Wahrheit näher, da die Mohammedaner es ebenso gut wie die Christen empfinden.“

So bildete sich allmählich der Abhang, auf dem die Kritik schnell abwärts gleiten sollte. Das Werk von Michaelis ist als „der Anfang der wissenschaftlichen Kritik des N. T.“ bezeichnet worden, ein Urteil, welches auch in dem Sinne richtig ist, daß die Aufgabe dieser Wissenschaft dort schärfer als jemals zuvor bestimmt ist. Das geht aus folgender Äußerung hervor: „Derjenige, welcher nicht genau den Zweck eines Apostels bei der Abfassung seines Evangeliums oder seines Briefes kennt, wird eine solche Schrift niemals völlig verstehen.“ Das Werk übte einen bedeutenden Einfluß nicht nur in Deutschland, sondern auch in England, wo es von Herbert Marsh, Professor in Cambridge (1793), übersetzt und mit Anmerkungen und wichtigen Berichtigungen versehen wurde. Die letzteren wurden deutsch übersetzt als besonderes Werk von Rosenmüller herausgegeben (1795). Die Einleitung von Michaelis ist von Chenevière, Professor zu Genf, nebst den Anmerkungen von Marsh französisch herausgegeben (1822).

Wenn in der Geschichte der Zeitpunkt einer großen geistigen Revolution gekommen ist, so bedarf es nicht immer einer großen Persönlichkeit, um ihr zum Durchbruch zu verhelfen. Der Mann, welcher entschieden das tausendjährige Joch des traditionellen Kanons, sowie das seiner Autorität und des ganzen Systems der Verbalinspiration abschüttelte, der Halle'sche Professor Semler (das. gestorben 1791) war nicht von außerordentlicher Begabung. Er brachte zu seiner Arbeit die Energie einer tiefen und für seine Zeit neuen Überzeugung mit.¹⁾ Wunderbarer Weise stammte er aus einem ganz pietistischen Kreise, dessen Engherzigkeit ihn jedoch gänzlich abstieß. Als gebildeter und gelehrter Mann wurde er von dem Inhalt der Schriften Richard Simons lebhaft ergriffen und führte die deutsche Übersetzung derselben durch Cramer herbei (1776). Eins war ihm von dem Pietismus, unter dessen Einfluß seine Ausbildung vor sich gegangen war, geblieben, nämlich die Antipathie gegen eine tote, verstandesmäßige Orthodoxie, welche so lange in Deutschland geherrscht

¹⁾ S. den Artikel von Tholuck über Semler in der Encyclopädie von Herzog, 1. Ausg.

hatte, bis Spener und Francke das Joch derselben zu Gunsten eines christlichen Spiritualismus abschüttelten. Indem Semler in gewissem Sinne von demselben Gesichtspunkt ausging, hielt er jede Auffassung der Religion, welche nicht imstande war, zu der sittlichen Hebung des Menschen beizutragen, für nichtig. Auf diesem Wege kam er dahin, in der Schrift nur die Stücke moralischen Inhalts als Gottes Wort anzusehen und dieselben von allem sie umgebenden scharf zu scheiden.

Die heiligen Schriften sind für von den unsern völlig verschiedene Zeitumstände geschrieben, deren Denkweise sich die Verfasser anbequemen mußten. Die Evangelien und Briefe sind noch voll jüdischer Mythologie und es ist nötig, sie zu reinigen und vom N. T. nur das zu behalten, „was geeignet ist, den Menschen neue Vorzüge der Anbetung Gottes und ihrer Vervollkommenung einzuflößen“. Das allein in der Schrift ist inspiriert, das allein verdient den Namen des Wortes Gottes. War nun dieses bleibende göttliche Element des Christentums in Semlers Augen das Produkt einer Offenbarung oder eines natürlichen Fortschrittes der Vernunft? Er hielt das für eine bloße Wortfrage, denn wenn er auch an einen Unterschied zwischen natürlicher Religion und Christentum glaubte, so bestand derselbe doch nur in der relativen moralischen Überlegenheit des letzteren. Nach seiner Auffassung hatte Paulus den göttlichen Gehalt des Evangeliums am reinsten und am meisten von jüdischen Gedanken losgelöst dargeboten. Zwischen diesem eigentlichen Begründer des Christianismus und der judenchristlichen Partei war ein heftiger Konflikt entstanden, dessen Spuren sich im N. T. selbst finden, und die katholischen Briefe sind nichts anderes, als ein Vermittlungsversuch zwischen den entgegengesetzten Richtungen. In diesen Gedanken Semlers finden wir keimartig die ganze zukünftige Auffassung der Tübinger Schule.

Es läßt sich denken, was unter diesem Gesichtspunkt aus dem N. T. und seiner kanonischen Autorität wurde. Die Kritik hatte fortan freie Hand nicht bloß in Bezug auf die alten Antilegomenen, unter denen die Apokalypse Semler am meisten zuwider war, sondern auch hinsichtlich der Homologumenen, welche bis dahin ein für die Kritik unantastbares Heiligtum gewesen waren. Semler selbst erklärte, daß in den Evangelien des Matthäus und Markus nur geringe Bruchteile von ihren angeblichen Verfassern herrührten, auch erhob er schon Zweifel über die apostolische Abfassung des 1. Petrusbriefes. Eine eigentliche Einleitung hat Semler nicht geschrieben, aber er hat die ganze Arbeit der nachfolgenden Kritik durch seine drei Hauptwerke vorbereitet: Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, 1760—1769, Apparatus ad liberalem Novi Testamenti interpretationem, 1767, Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, 1771—1775.

Von dieser Zeit ab sehen wir in der Kritik des N. T. zwei entgegengesetzte Strömungen sich entwickeln, neben denen wiederum zwei Zwischenströmungen vorhanden sind.

Im Jahre 1788 unternahm Kleuker in seinen Untersuchungen der Gründe für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christentums die Verteidigung des durch die Semlerschen Ideen so ernst bedrohten Kanons.

Die beiden wichtigsten Einleitungswerke nach Semler waren das von Hänlein, Professor zu Erlangen, (Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 1794—1800) und das von J. G. Chr. Schmidt, Professor zu Gießen (historisch-kritische Einleitung ins N. T. 1804—1805).

Der Charakter des ersteren ist wesentlich apologetisch und konservativ, die neuen Gedanken werden jedoch durchaus nicht verworfen und den traditionellen

Anschauungen wird vielfach nur ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit zuerkannt. Bei dem zweiten findet sich bereits der von Mill adoptierte historische Gang, welcher später von Credner und Reuß wieder aufgenommen wurde; nach demselben werden zuerst die einzelnen Bücher behandelt, dann die Vereinigung derselben zur kanonischen Sammlung, endlich die Geschichte des Textes und der Übersetzungen. Der Verfasser ist der erste, welcher Zweifel gegen die Echtheit des 2. Thessalonicher- und des 1. Timotheusbriefes erhoben hat.

Um diese Zeit erschien ein Werk, welches zu den einflussreichsten in der kritischen Wissenschaft gehört, nämlich die Einleitung ins N. T. von J. Eichhorn, Professor zu Göttingen. Die drei ersten Teile desselben enthalten die Einleitung zu den einzelnen Büchern des N. T., die beiden letzten die allgemeine Einleitung (1804—1827). Dieses glänzend geschriebene Werk voll geistreicher Kombinationen schont noch weniger als das von Schmidt den rezipierten Kanon. Eichhorn verwirft die Echtheit des Briefes Judä und 2. Petri, sogar die der drei Pastoralbriefe, in welchen er nur einzelne Bruchstücke als echt gelten läßt. Dagegen verteidigt er die des vierten Evangeliums, welche von Bretschneider ernstlich angegriffen worden war. Auch ist Eichhorn der Urheber der bekannten Hypothese von dem Urevangelium, durch welche er das Verhältnis der drei Synoptiker erklären zu können meinte, und welche von Zeit zu Zeit unter neuen Formen wieder auftaucht.

Ein katholischer Theolog, J. Leonhard Hug, Professor zu Freiburg im Breisgau, verteidigte den Kanon, so wie ihn das tridentinische Konzil festgesetzt hatte, gegen Eichhorn. Seine Einleitung in die Schriften des N. T. 1808 zeichnet sich durch gründliches Wissen, durch neue und eindringende Forschungen, besonders hinsichtlich der Textkritik, und durch eine Menge originaler Bemerkungen aus. Der Genfer Professor Cellérier hat in seinem Buche: *Essai d'une introduction critique au N. T.* 1823 eine mit Bemerkungen versehene Analyse davon gegeben.

Hugs Werk war nicht imstande, die von Michaelis und Semler begonnene, von Eichhorn fortgeführte Bewegung aufzuhalten. Ein anderer katholischer Theolog, Feilmoser, Professor zu Tübingen, gab bald darauf eine Einleitung in die Bücher des Neuen Bundes, 1810, heraus, welche durch ihre Freiheit der Forschung bemerkenswert ist.

Drei Männer haben die Arbeit da, wo sie Eichhorn gelassen hatte, aufgenommen. L. Bertholdt, Professor zu Erlangen, gab von 1812—1819 sein großes Werk: *Historisch-kritische Einleitung in sämtliche kanonischen und apokryphischen Schriften des A. und N. T.* heraus. Dasselbe enthält zuerst die allgemeine Einleitung, dann die besondere in das A. und das N. T., indem es erst alle historischen Bücher in eine einzige Reihe zusammenstellt, dann ebenso die Bücher des jüdischen und christlichen Kanons. Das Ganze ist eine bedeutende Aufhäufung von Materialien, jedoch ohne tiefe und gründliche Forschung.

Ganz anders verhält es sich mit dem Werke von de Wette: *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T.* 1826. 5. Aufl. 1848. 6. von Meßner und Lünemann 1860. Dasselbe ist jenem in allen Stücken, an Kürze und Klarheit des Ausdrucks und Festigkeit des Urteils überlegen. In dem ersten Teile, der Geschichte der Bildung des Kanons, läßt er die beiden heiligen Sammlungen des alten und des neuen Bundes, wie Bertholdt, zusammen, trennt sie aber, sobald er zu der eigentlichen Einleitung, der allgemeinen und besonderen, kommt. Der charakteristische Zug dieses Werkes ist die gewissenhafte Treue in der Erforschung der Wahrheit. Der Verfasser hat sich ein bestimmtes Ziel vorgesteckt, nämlich das, die Werke der biblischen Litteratur in Beziehung auf die Umstände und

die besondere Situation, aus welcher sie hervorgingen, zu verstehen. Er geht in dieser Richtung so weit, als feststehende Thatsachen es erlauben; fehlt ihm dieser Boden, so enthält er sich eines Urteils. Diese Methode, welche man skeptisch genannt hat, kommt bei dem Verfasser ausschließlich aus seinem tiefen Respekt vor der Wahrheit. Er ist dazu gekommen, gegen eine große Anzahl von Schriften Zweifel auszusprechen, so über den apostolischen Ursprung des Evangeliums Johannis, welches vor ihm Bretschneider so entschieden angegriffen hatte, ferner über den 2. Thessalonicherbrief, welchen Schmidt bereits beargwöhnt hatte, über die Echtheit der Pastoralbriefe, welche Eichhorn verworfen hatte, endlich über den Brief an die Epheser, den ersten petriniſchen und den des Jakobus. Indessen tritt in den späteren Auflagen seines Werkes die verneinende Tendenz mehr und mehr zurück, so kommt er hinsichtlich der Echtheit des vierten Evangeliums und des 2. Thessalonicherbriefes zu einem günstigen Resultat.

Das dritte Werk, welches erwähnt werden muß, ist das von Credner, Professor zu Gießen, Einleitung in das N. T. 1836, in einem dem De Wetteſchen ähnlichen Geiste geschrieben. Der ursprüngliche Plan des Verfassers ist nicht vollständig zur Ausführung gekommen. Die spezielle Einleitung, welche den ersten Teil bildet, ist besonders interessant durch die Reichhaltigkeit der Quellenzitate aus dem Gebiete der kritischen Wissenschaft. Der Verfasser verteidigt ebenfalls die Echtheit des Johannes mit Eifer, Matthäus, Markus und die Pastoralbriefe sind nur teilweise echt. Die Apokalypse wird einem andern Johannes als dem Apostel zugeschrieben. Nach Credners Tode hat Volkmar seine Geschichte des Kanons des N. T. herausgegeben, 1860.

De Wettes Kritik wurde von Guericke, Professor zu Halle, in seiner Historisch-kritischen Einleitung in das N. T., 1843, energisch bekämpft. In der 3. Auflage 1854 trägt das Werk den Titel „Neutestamentliche Syagogik“. Der Verfasser verteidigt den ganzen rezipierten Kanon, den 2. Petrusbrief inbegriffen.

Im Jahre 1832 gab Neander sein epochemachendes Werk: Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel heraus, 5. Auflage 1862, übersetzt von Fontanès. Außer 2. Petri, welchen der Verfasser entschieden verwirft, und der Apokalypse, deren Abfassung durch den Apostel Johannes er nicht zulassen kann, hegt er nur in Betreff des 1. Timotheusbriefes Zweifel.

Nur erwähnen wollen wir die Einleitung von Neudecker, 1840, und die von Schleiermacher, welche nach seinem Tode von Wolde herausgegeben wurde, 1845. Der Einfluß dieses großen Theologen auf dem Gebiete der Kritik machte sich mehr bei seinen Lebzeiten durch seine Vorlesungen und einige Aufsätze in theologischen Zeitschriften geltend, als durch das vorher erwähnte Werk. Er setzte die Abfassung der Synoptiker in ihrer gegenwärtigen Form an das Ende des 1. Jahrhunderts. Seine Aufsätze über das Zeugnis des Papias in betreff des Matthäus und Markus sind für die Behandlung dieser Bücher ein Ausgangspunkt geworden (Studien und Kritiken, 1832). Sein Buch über die Schriften des Lukas (1817) hingegen ist ohne Erfolg geblieben. Er hat in einer Monographie die Echtheit des 1. Timotheusbriefes bestritten, die des 2. und des Briefes an die Epheser bezweifelt, dagegen die Echtheit des vierten Evangeliums nachdrücklich aufrecht erhalten, unter den katholischen Briefen nur den 1. petriniſchen und den 1. johanneischen als echt zugelassen.

1832 veröffentlichte der Berner Professor Schneckenburger seine Beiträge zur Einleitung in das N. T., ein Werk voll selbständiger Gedanken. Durch eine Reihe wohlwogener Gründe führt er die Abfassung des

Jakobusbriefes bis auf die ersten Zeiten der Kirche vor dem Konzil zu Jerusalem zurück. Seine Schrift über den Zweck der Apostelgeschichte (1841) ist nicht ohne Einfluß auf spätere Arbeiten über den Gegenstand geblieben.

1842 endlich erschien das bei weitem bedeutendste Werk dieser Periode, von Eduard Reuß, Professor zu Straßburg, Die Geschichte der heiligen Schriften N. T. (6. Auflage 1887). Reuß hat, wie wir schon gesagt haben, den von Schmidt gefaßten und von Credner skizzierten Plan zur Ausführung gebracht und eine zusammenhängende Darstellung aller neutestamentlichen Schriften nach ihrer Abfassungszeit unter Berücksichtigung der außerkanonischen Schriften, die sich an die Geschichte der Bildung des Kanons am nächsten anschließen, gegeben. Der Geist des Werkes hat sich mit jeder neuen Auflage in immer mehr skeptischem Sinne modifiziert. Die anfangs matt verteidigte Echtheit des Johannes wird schließlich entschieden aufgegeben, ebenso ist es mit dem 1. Timotheus- und dem Titusbrieфе, auch mit 1. Petri. Aber man fühlt in diesem Werke von Anfang bis zu Ende die Hand des Meisters, welcher alle Fragen erschöpfend behandelt und in seinem Geiste das Gesamtbild der apostolischen Litteratur in deutlichen Zügen hergestellt hat, so daß er es wie aus einem Guß mit wunderbarer Klarheit wiedergiebt. Die übrigen Schriften, in welchen man die kritische Arbeit dieses hervorragenden Geistes verfolgen kann, sind die *Histoire du Canon des Saintes-Écritures dans l'Église chrétienne*, 1863, 2. Auflage 1864, und *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, 1875—1881.

Schon längst hatte die zweite entscheidende Phase in der von Semler eingeleiteten kritischen Revolution begonnen. 1835 war das Leben Jesu von David Strauß erschienen, welcher den folgenschweren Kampf um die Person des Gründers des Christentums, der in unseren Tagen noch wogt, begonnen hat. Strauß hat sich nicht eigentlich mit der Abfassung der evangelischen Dokumente beschäftigt, er begnügte sich damit, aus dem Leben des Menschensohnes jedes übernatürliche Element als mythische That zu entfernen und seine Erscheinung zu der eines frommen und geistvollen Rabbiners herabzusetzen. Wenn nun aber die evangelischen Dokumente von Augenzeugen dieses Lebens, oder doch von Zeitgenossen herrühren, wie dies die Kirche von Anfang an angenommen hat, mit welchem Rechte durfte dann die von ihnen erzählte Geschichte derartig verstümmelt werden? Es lag darin eine Inkonssequenz, auf deren Abhilfe die Wissenschaft bedacht sein mußte.

Dieser zweite Akt des Dramas ließ nicht lange auf sich warten. Ferdinand Christian Baur, Professor zu Tübingen, hat in seiner Geschichte der Kirche des 19. Jahrhunderts selbst erzählt, wie er dazu gekommen ist, sich ein klares Urteil über unsere evangelischen Schriften, sowie über ihre Wechselbeziehungen und ihren wirklichen Wert zu bilden. Bei dem Studium der paulinischen Briefe entdeckt er den Stützpunkt, an welchen er den kritischen Hebel zur Evangelienforschung ansetzen konnte. Er konstatierte in diesen Schriften eine entscheidende Thatsache: einen prinzipiellen Gegensatz zwischen ihrem Verfasser und den Uraposteln. Nach Feststellung dieser Thatsache hinderte ihn nichts, besonders auf Grund des 1. Korintherbriefes (1. Kor. 1, 12), des Römerbriefes (Kap. 11) und besonders des Galaterbriefes (Kap. 2)¹⁾ mit diesem Schlüssel in das lange verschlossene Heiligtum der Evangelien und des

¹⁾ Seine ersten Schriften waren: Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, 1835. Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, Tüb. Zeitschrift 1831 und 1836. Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes, Tüb. Zeitschrift 1836. Paulus, der Apostel Jesu Christi, 1845. 2. Auflage von Zeller 1866.

Urchristentums einzudringen. Die zwölf Jünger Jesu waren und blieben Juden. In Jesu selbst wurde ein doppeltes unterschieden, das Wesen, d. h. das menschlich sittliche, universelle Element und die jüdisch gesetzliche, nationale Form, welche ihm immer eigen blieb. Paulus nahm das erste dieser Elemente auf und entwickelte es ausschließlich, während die Zwölf sich an das zweite hielten und niemals aus dem Partikularismus herauskamen. Das Reich Gottes stellte sich ihnen als eine auf die Heidenvölker erweiterte mosaische Verfassung dar; diese mußten Juden werden, um durch die Beschneidung die Gliedschaft des erwählten Volkes und das Anrecht auf das messianische Heil zu erlangen. Folglich unterschieden sich die Jünger Jesu von den übrigen Juden nur durch die Anerkennung der messianischen Würde Jesu. Paulus hingegen, als hellenistischer Jude, hatte von dem Augenblick seiner Bekehrung an einen weit größeren Gesichtskreis. Weil er den Mittelpunkt seines neuen Lebens in dem Glauben an den für seine Sünden gestorbenen Messias fand, und weil gerade sein Tod ein unüberwindliches Ärgernis für das jüdische Volk bildete, erkannte er, daß nicht diese seine Botschaft annehmen würden, daß vielmehr seine Sendung sich an die Heiden richten müsse. Übrigens war er sicher, daß das Evangelium, der heidnischen Welt unter der Decke des jüdischen Gesetzes dargeboten, keinen Erfolg haben würde.

So kam er, nach Baur, zu dem Entschluß, das Heil aus dem Glauben an Jesus, ohne das Gesetz, zu verkündigen, und dadurch entstand zwischen ihm und den Aposteln ein scharfer Gegensatz im Prinzip und im Leben, mehr noch, man kann sagen, zwei Wege des Heils, zwei Evangelien.

Daraus wird der fortdauernde Kampf der Partei der Zwölf gegen das Werk des Paulus und ihr unablässiges Streben, die von ihm gegründeten Kirchen auf ihre und des Gesetzes Seite herüberzuziehen, verständlich. Dieser heiße Kampf zwischen dem Paulinismus und dem Judenthum dauerte in der Kirche fort, bis das Auftreten eines gemeinsamen Feindes, des Gnosticismus des 2. Jahrhunderts, beide Teile zur Annäherung und Verständigung trieb. Von diesem wechselseitigen Ausgleich zeugen die meisten neutestamentlichen Schriften, alle diejenigen, welche nicht das anfängliche Judenthum, wie die Apokalypse, oder den reinen Paulinismus, wie die drei großen Briefe (Galater, Korinther, Römer) vertreten. Daher stammen alle Unterschiede unter unseren kanonischen Evangelien. Das des Matthäus ist wesentlich jüdenchristlich und antipaulinisch, nur ist es später in universalistischem Sinne umgearbeitet. Das Evangelium des Lukas dagegen war zunächst im Grunde paulinisch, hat aber Abschwächungen in jüdenchristlichem Sinne erfahren. Das des Markus ist in der Absicht verfaßt, den Gegensatz auszugleichen. So sind diese drei Schriften anstatt Erzählungen von historischer Treue, wie man sie sich vorstellte, vielmehr Tendenzschriften, und das giebt den zwischen ihnen bestehenden Unterschieden einen erschwerenden Charakter. Denn diese Unterschiede sind nicht zufällig oder harmlos, wie man meint, sie sind recht absichtlich und lassen religiöse, bisweilen sogar scharfe persönliche Konflikte erraten. Aus dieser Anschauungsweise ist ein höchst minutiöses Studium der Evangelien hervorgegangen, welches darauf ausgeht, in den geringfügigsten Details der Erzählung verschiedene und gegensätzliche Ideenströmungen zu entdecken.

Die Apostelgeschichte, deren Erzählung fast gar keinen Glauben verdient, erklärt sich aus dem Zweck der Versöhnung, welcher in der Zeit nach dem offenen Kampf bestimmend wirkte. Dieses Buch leiht abwechselnd dem Petrus die Sprache des Paulus, dem Paulus die des Petrus. Der Paulinismus der kleinen paulinischen und der Pastoralbriefe ist nach jüdenchristlichem Muster zurechtgemacht; das Programm dieser Schriften ist nicht mehr der Glaube

allein, sondern der Glaube und die Liebe. Andererseits bieten die katholischen Briefe, der des Jakobus und der 1. des Petrus, ein unter dem Einfluß des paulinischen Geistes freier gewordenes Judenthum, der des Petrus verrät sogar deutlich die Absicht, die Autorität des Petrus mit der des Paulus zu versöhnen.

Das Evangelium und der 1. Brief des Johannes endlich, welche aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts stammen, heben den christlichen Gedanken auf die Höhe, wo der alte Streit zwischen den Aposteln schweigt und wo der Glaube und das Gesetz sich vereinigen. Von da aus sieht man die große katholische Kirche entstehen, deren Erscheinung das Ende des 2. Jahrhunderts bezeichnet.¹⁾

Von den 27 neutestamentlichen Büchern blieben nach Abschluß von Baur's Arbeit nur 5 stehen, wie die Säulen eines eingestürzten Tempels, als die einzigen authentischen Zeugen des apostolischen Zeitalters. Nichts beweist mehr die geistige und wissenschaftliche Macht dieses Mannes, als die Gruppe von bedeutenden Geistern, welche sich um ihn scharten und sich mit ihm verbanden, um seine Arbeit auszuführen und in gewisser Hinsicht zu corrigieren. Da finden wir zuerst Schwegler, welcher sogar noch vor dem Meister eine Darstellung der Litteratur des 2. Jahrhunderts gab, worin er der Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften ihren Platz anwies.²⁾ Ferner Zeller, welcher sich in einer Schrift von seltenem Scharfsinn bemühte, den völlig apokryphen Charakter der Erzählungen der Apostelgeschichte nachzuweisen.³⁾ Röstlin, welcher in den Theologischen Jahrbüchern 1851 eine bemerkenswerte Arbeit über die pseudepigraphische Litteratur der alten Kirche veröffentlichte, um zu beweisen, daß das pseudepigraphische Verfahren, welchem Baur die Abfassung von vier Fünfteln des N. T. zuschrieb, den litterarischen Begriffen und Vorgängen jener Zeit entsprach. Volkmar, Professor zu Zürich, nahm ebenfalls eifrig Anteil an den Arbeiten der Schule, wenn er auch in einigen Punkten die Ansichten des Meisters in fühlbarer Weise modifizierte. Baur hatte gemeint, den Ur Lukas, den Antipoden des Ur Matthäus, mit dem Evangelium des Marcion, einer ultrapaulinischen Schrift, von der die Väter reden, identifizieren zu können; Volkmar wies im Gegenteil nach, daß das Evangelium des Marcion, wie das bereits von den Vätern gesagt wird, nur eine von diesem Häretiker nach seinem System zurechtgemachte Umarbeitung und Verstümmelung des Lukas war.⁴⁾ Baur hatte die beiden gegensätzlichen Evangelien des Matthäus und Lukas an die Spitze der synoptischen Litteratur gestellt, Volkmar setzte das des Markus, dem er paulinischen Charakter beimaß, an die erste Stelle, Lukas folgt an zweiter, Matthäus, welcher bei Baur die Wurzel der ganzen synoptischen Litteratur ist, ist hier der letzte.⁵⁾ Hilgenfeld, Professor zu Jena, Verfasser einer Menge kritischer Arbeiten, welche seit 1858 in seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie erschienen sind, hat seine Ansichten in einem großen Werke: Historisch-

¹⁾ Wir weisen hin auf die bedeutenden, in ihrer Art bewundernswürdigen Stellen in: Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 3. Aufl. 1836. S. 46 u. ff. Auf den Artikel über die Abfassung des vierten Evangeliums in den Theologischen Jahrbüchern, 1884, Heft 1, 3, 4, und die Werke: Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847. Das Markus-Evangelium, 1851. Die ganze gewaltige kritische Arbeit Baur's findet sich im Überblick in dem erstgenannten Werke (1853), dessen zweite Auflage nach dem Tode des Verfassers erschien (1860).

²⁾ Das nachapostolische Zeitalter, 1846.

³⁾ Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung, 1854.

⁴⁾ Das Evangelium Marcions, 1852.

⁵⁾ Der Ursprung unserer Evangelien, 1866. Die Synopsis der Evangelien, 1869.

kritische Einleitung in das N. T., 1875, zusammengefaßt. Vorher hatte er ein Buch: Der Kanon und die Kritik des N. T. herausgegeben, 1863. Er ist bestrebt, die Härte der kritischen Resultate des Meisters zu mildern, indem er die Authentizität des ersten Thessalonicherbriefes, desjenigen an die Philipper und an Philemon verteidigt. Auch setzt er die Entstehung unserer Evangelien viel früher als Baur; während dieser die Zeit um 130 als Anfangspunkt annimmt, setzt Hilgenfeld den Abschluß dahin. Im Gegensatz zu Volkmar weist er wie Baur dem Matthäus die erste Stelle an, aber im Gegensatz zu Baur stellt er den Markus zwischen Matthäus und Lukas. Übrigens erhält er, wie die vorigen, den Hauptzug des Systems, den prinzipiellen Gegensatz zwischen Paulus und den Zwölfen aufrecht. Holsten, Professor zu Heidelberg, ist, nachdem er lange mit Geschick die Gedanken des Meisters verteidigt hatte (in seinen beiden Schriften: Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1867, und Das Evangelium des Paulus dargestellt, 1880), neuerdings in einen ganz andern Gedankenkreis eingetreten, nach welchem ursprünglich zwischen Petrus und Paulus Einmütigkeit bestanden hätte und der Konflikt zwischen dem Paulinismus und dem judaisierenden Evangelium erst von dem Streit zu Antiochia datiere (Gal. 2).¹⁾ Endlich hat Lipsius in Jena auf diesem Gebiet ernste Arbeiten geliefert, ohne ein großes kritisches Werk zu schreiben.

Nach allem, was wir gesehen haben, kann Baur als ein Semlerus redivivus angesehen werden, und fragen wir nun, woher die große geistige Bewegung kommt, welcher er den Impuls gegeben, so erscheinen uns zwei Umstände als wichtig: Semler hat seine Gedanken nur hingeworfen, ohne sie wie Baur zu einem einheitlichen Ganzen zu verarbeiten. Ferner hat sich Semler darauf beschränkt, durch seine Kritik niederzureißen. Baur hingegen stellte sich die Aufgabe, das Gebäude, welches er abbrach, durch ein neues, in allen Teilen wohlgefügt zu ersetzen. Darum reicht auch sein Einfluß weit über den Rahmen seiner eigentlichen Schule und Deutschlands hinaus. In Holland kann Scholten, Professor zu Leyden, zu seinen Schülern gezählt werden. Derselbe hat mehrere kritische Werke herausgegeben, so über den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien, den er bestreitet, über das Johannes-evangelium, 1864, über das des Lukas²⁾ u. a., endlich 1881 eine Historische und kritische Einleitung ins N. T. In England schrieb Davidson eine Einleitung in das Studium des N. T., 1868, in demselben Geiste, und in Frankreich Réville und Renan; von ersterem erschienen kritische Studien in der *Revue des deux mondes*³⁾, von letzterem *Histoire des origines du christianisme: Vie de Jésus*, 1863; *les Apôtres*, 1866; *Saint Paul*, 1869; *l'Antéchrist*, 1871; *les Evangiles et la seconde génération chrétienne*, 1877; *l'Eglise chrétienne*, 1879; *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, 1881.

Unstreitig ist das Christentum in seinem derzeitigen Bestande und in der geistigen Machtstellung, welche es seit achtzehnhundert Jahren in der civilisierten Welt einnimmt, durch diese Art der Betrachtung des N. T. wesentlich erschüttert. Es bleibt nicht nur von seinen Urkunden kaum ein Fünfstel als authentisch stehen, sondern mehr als das: Was bezeugen diese fünf verbleibenden Bücher? Einen Kampf, einen Prinzipienkampf bis aufs äußerste

¹⁾ Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien, 1883. Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhalts, 1885.

²⁾ Das paulinische Evangelium, 1881.

³⁾ Erwähnt sei auch seine bemerkenswerte Schrift: *Études critiques sur l'évangile selon saint Matthieu*, 1862.

unter den Begründern der Kirche selbst. Das historische Christentum, die entscheidendste innere Thatfache seiner Geschichte, hat in keiner Weise eine göttliche Offenbarung zum Ausgangspunkt, es ist vielmehr ein Kompromiß zwischen zwei feindlichen Richtungen, deren eine von den Aposteln Jesu, wenig aufgeklärten Juden, die andere aber von einem Neuling ausgeht, welcher sich aus dieser Religion eine persönliche, seiner Mission an die Heidenwelt angepasste Auffassung zurecht gemacht hat.

Man begreift wohl, daß seitdem die ganze Hauptarbeit der Kritik sich um den Antagonismus zwischen Paulus und den Zwölfen als um ihren Mittelpunkt bewegt hat. Die Stellung jedes kritischen Schriftstellers ist in gewisser Weise durch seine Haltung dieser Entdeckung des Vaters des Tübinger Systems gegenüber bestimmt. Gegen dasselbe trat alsbald im Schoß der Kirche eine lebhaftere Reaktion ein, welche sich in zahlreichen theologischen Schriften äußerte.

Zwei junge Gelehrte legten zuerst die Hand an das Werk, Baur entgegenzutreten. Der eine, Professor in Erlangen, danach in Zürich, Ebrard, in seiner Wissenschaftlichen Kritik der evangelischen Geschichte, 1842; der andere, H. Thierisch, Professor in Erlangen, später in Marburg, in seinem Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften, 1845. Letztere Schrift, in welcher ein aus der patristischen Litteratur genährter Geist hervortritt, erregte Baur derart, daß er sich zu einer Antwort in einer Broschüre hinreißen ließ, die mehr einer Denunziation, als einer ernstlichen theologischen Diskussion glich.¹⁾ Thierisch' Antwort darauf war ebenso würdig als gründlich.²⁾

Thierisch hat noch geschrieben: Die Kirche im apostolischen Zeitalter (1852, 3. Auflage 1879). Er behandelt darin in der Kürze sämtliche neutestamentliche Schriften in originaler, bisweilen ziemlich gewagter Weise. In Einklang mit der irvingianischen Kirche, deren Glied er geworden war, entwickelt er die Idee von einem Fall der Kirche nach dem Verschwinden der Apostel. Dem letzten derselben, Johannes, schreibt er die Bildung des Kanons zu, in welchem sich die Antilegomenen nicht befanden. Darin sieht er die Schwierigkeit begründet, dieselben später in die bereits fertige Sammlung aufzunehmen.

Unter den Männern, welche dazu beigetragen haben, den Einfluß der Tübinger Schule zu brechen, muß vor allen Albert Ritschl, Professor in Göttingen, genannt werden, welcher sein erstes Werk: Die Entstehung der alt-katholischen Kirche (1850) als Anhänger dieser Schule geschrieben hatte. In der 2. Auflage desselben Werkes (1857) trennte er sich vollständig von den Ansichten Baur's und bewies die Notwendigkeit, ein ursprüngliches Evangelium Christi und seiner Apostel als gemeinsamen Ausgangspunkt der beiden streitenden Prinzipien vor dem Antagonismus des jesuschristentums und des Paulinismus anzunehmen. Dadurch wird die Person Jesu zu der beherrschenden Stellung erhoben, von welcher Baur's System sie herabgedrückt hatte. Die katholische Kirche am Ende des 2. Jahrhunderts ist nun nicht mehr die Tochter eines durch die Annahme einiger paulinischen Elemente gemilderten jesuschristentums, sondern vielmehr die Fortsetzung des Paulinismus, als des legitimen Erben des Christentums Jesu, welches freilich im Laufe der ersten beiden Jahrhunderte einen Teil seiner ersten Kraft und Frische verloren hat. Selbstverständlich konnten unter diesem Ge-

¹⁾ Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn H. Thierisch, zur Charakteristik der neuesten Theologie, 1846.

²⁾ In der kleinen Schrift: Einige Worte über die Echtheit der neutestamentlichen Schriften, 1846.

sichtspunkt die neutestamentlichen Schriften wieder in ihre natürliche Stellung, aus welcher Baur sie gewaltsam herausgerissen hatte, eingesetzt werden.

Seit 1849 hat Ewald seine Jahrbücher der biblischen Wissenschaft dem Kampfe gewidmet, den er mit allen Mitteln seiner Gelehrsamkeit und hohen Begabung gegen das kritische System Baur's führt. Nachdem er zahlreiche Schriften über die Evangelien und andere Bücher des N. T. veröffentlicht, hat er eine zusammenfassende Arbeit geliefert: Die Bücher des neuen Bundes übersezt und erklärt, 1870—1872.

Meyer hat sich in seinen Kommentaren, deren Herausgabe 1832 begonnen hat, in verschiedenen Punkten der Kritik an die Arbeiten Ewald's angeschlossen.

Hofmann, Professor in Erlangen, hat all sein Wissen und seine geistige Eigenart in den Dienst der Verteidigung des rezipierten Kanons gestellt; er begreift in denselben sogar den 2. Petrusbrief ein und hält die paulinische Abfassung des Hebräerbriefes aufrecht. Er betrachtet den Kanon als einen Organismus, in welchem sich der durch die Erscheinung unseres Heilandes auf Erden niedergelegte Keim des Lebens entfaltet hat und sieht darin die der Kirche geschenkte Wegzehrung zur Erhaltung ihrer Lebenskraft bis zum endlichen Siege. Nach mehreren Aufsätzen: Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift, in der Erlanger Zeitschrift, 1854, hat er 1862 die Herausgabe seines Hauptwerkes begonnen: Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht, und dasselbe bis zu seinem Tode fortgeführt. Abgesehen von den aus seiner Hinterlassenschaft von Volck herausgegebenen Supplementen fehlen noch Matthäus, Markus, Johannes, die Apostelgeschichte und die johanneischen Briefe. Beschlossen wird dies große Werk durch eine aus seinen Vorlesungen und Manuskripten von Volck zusammengestellte Übersicht: Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften, 1881. An Hofmann reihen wir zwei seiner Schüler, Luthardt, Professor in Leipzig, den tapferen Verteidiger der Echtheit des Johannes¹⁾, und Grau, Professor in Königsberg²⁾, der die neutestamentlichen Schriften mit dem Samenkorn im Gleichnis bei Markus vergleicht, welches zuerst das Gras hervorbringt (Synoptiker und Apostelgeschichte), danach die Ähren (die Briefe), endlich den vollen Weizen in den Ähren (Hebräerbrief, Apokalypse und Johannes-Evangelium).

Eines der gründlichsten Werke, welche seit den Arbeiten Baur's herausgegeben sind, ist die Einleitung ins N. T. von Bleek. Es ist erst nach seinem Tode erschienen, anfangs von seinem Sohne bearbeitet, 1862, dann von Mangold, Professor zu Bonn (4. Aufl. 1886). Außerdem: Beiträge zur Evangelien-Kritik, von Bleek selbst herausgegeben, 1846. Unter den gegen das Baur'sche System gerichteten Werken ist dies eins von denen, welche dasselbe am fühlbarsten getroffen haben. Wie de Wette ist Bleek ein von der Liebe zur Wahrheit völlig beherrschter Geist, welcher eine große Unabhängigkeit des Urteils mit der Achtung vor der Überlieferung zu verbinden gewußt hat. Mangold hat dem Texte Bleek's sehr instructive Anmerkungen beigelegt, welche den Leser über die gesamte seitherige kritische Entwicklung orientieren. Meist sind dieselben gegen Bleek gerichtet, da ihr Verfasser einen Standpunkt einnimmt, welcher dem Baur's weit näher liegt.

Lechler, Superintendent in Leipzig, hat ebenfalls die Tübinger Schule bekämpft, indem er ihrer künstlichen Konstruktion des Urchristentums diejenige

1) Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums, 1874.

2) Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schrifttums, 1871.

entgegensetzt, welche aus dem N. T. in seiner Gesamtheit aufgefaßt naturgemäß hervorgeht. Er verwirft nur den 2. petriniſchen Brief.¹⁾

Westcott, Bischof von Durham, hat zwei bedeutende Werke herausgegeben, das eine über die Geschichte des Kanons während der vier ersten Jahrhunderte, das andere zum Zweck der Einführung in das Studium der Evangelien.²⁾ An diese Werke gründlicher Wissenschaft und tiefer Frömmigkeit reihen sich noch zahlreiche einleitende Schriften, die wir nicht alle aufzählen können, unter ihnen sind hervorzuheben die von Horne³⁾, Dixon⁴⁾ und Salmon.⁵⁾

Aus der katholischen Kirche sind auch Verteidiger des rezipierten Kanons erstanden, so in Frankreich Glaire: *Introduction historique et critique aux livres de l'A. et du N. T.* 1843, 3. ed. 1862, und Gilly: *Précis d'introduction générale et particulière à l'Écriture sainte*, 1867. In Deutschland nennen wir an Werken aus der katholischen Kirche nur die von Adalbert Maier⁶⁾, von Reithmayr⁷⁾, von Langen⁸⁾ und von Haneberg.⁹⁾

Schließlich wollen wir noch, nach Holzmann, die Einleitung des griechischen Schriftstellers Nikolaus Damalas erwähnen, welcher sein Buch nach dem von Bleek gearbeitet hat.¹⁰⁾

Es hatte den Anschein, als habe die Auflösung des Kanons mit der Schule Baur's ihr Ziel erreicht, denn von dem N. T. blieben nur noch die Zeugnisse des Konfliktes übrig, welcher unter den Begründern der Kirche geherrscht haben soll. Aber auch dieser Rest war noch zu viel; er sollte verschwinden, um dem völligen Nichts Platz zu machen. Eine neue Schule lehrt heute, daß auch die vier großen paulinischen Briefe, deren Echtheit Baur aufrecht erhalten hatte, erst im 2. Jahrhundert entstanden seien.

Schon Bruno Bauer, nachdem er in seiner Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, 1841, die Person Jesu als die freie Erfindung des Verfassers des zweiten Evangeliums hingestellt hatte, machte den Versuch, in seiner Kritik der paulinischen Briefe, 1850—1852, sich aller paulinischen Briefe zu entledigen. Er mußte das von seinem Standpunkte aus thun, denn sie enthielten die ältesten Zeugnisse über das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Professor Loman in Amsterdam hat die Hypothese Bruno Bauers aus der völligen Vergessenheit, in welche sie zu sinken drohte, gerettet. Er lehnt ebenfalls jede Realität für die Person Jesu ab und verwandelt ihn in eine reine Idealfigur. Seine Meinung geht dahin, daß zwischen dem Zeitpunkt, in welchem das Christentum in der jüdischen Urform auftrat, und dem, wo es in den paulinischen Briefen vergeistigt und von jeglicher gesetzlichen Hülle befreit erscheint, ein größerer Raum liegen müsse, als derjenige, welcher zur Verfügung steht, wenn diese Briefe wirklich aus dem 1. Jahrhundert datieren. Siehe seine *Quaestiones Paulinae*, 1882.

1) Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, 1855, 3. Aufl. 1885.

2) General survey of the history of the canon of the New Testament during the first four Centuries 1885, 5. ed. 1881, und Introduction to the study of the Gospels 1860, 6. ed. 1882.

3) An introduction to the critical study and knowledge of the holy Scripture 1818, 9. ed. 1846.

4) General Introduction to the sacred Scriptures, 1852.

5) A historical introduction to the study of the Books of the New Testament 1885, 2. ed. 1889.

6) Einleitung in die Schriften des N. T., 1852.

7) Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Bundes, 1852.

8) Grundriß der Einleitung in die Bücher des N. T., 1868. 2. Aufl. 1873.

9) Geschichte der biblischen Offenbarung, als Einleitung in das A. und N. T., 1850. 4. Aufl. 1876.

10) *Εισαγωγή εις την καινήν διαθήκην*, 1876.

Dieselbe Richtung verfolgt, wenigstens hinsichtlich der paulinischen Briefe, R. Steck, Professor in Bern.¹⁾ In mancher Beziehung tritt er in Gegensatz gegen die Thesen Baur's und meint, daß das Bild des wirklichen Paulus in der Apostelgeschichte weit treuer wiedergegeben werde, als in den ihm zugeschriebenen Briefen. Der Heidenapostel hat sich, entsprechend den Angaben der Apostelgeschichte, in vollem Einverständnis mit Petrus befunden. Der Konflikt, welcher nach den großen Briefen zwischen beiden bestanden haben muß, ist lediglich eine Erfindung derer, welche dieselben im 2. Jahrhundert zu Rom geschrieben haben. Auf die Frage, in welcher Absicht diese Fälschung geschehen sei, antwortet er, es habe in Rom eine Gruppe von Personen gegeben, welche der griechischen Philosophie ergeben, die judaisierende Form nicht hätten leiden mögen, unter welcher die palästinensische Predigt der Welt dargeboten wurde. Da sie sich selbst zu einer rein geistigen Anschauung der Person Christi und seines Werkes erhoben hatten, brachen sie offen mit der aus dem Orient stammenden judaisierenden Auffassung und bekämpften dieselbe in einer Reihe von Schriften, welche sie unter dem Namen des Paulus veröffentlichten, um ihnen ein größeres Ansehen zu sichern. Das geschah zuerst in milderer Form im Römerbrief, mit wachsender Schärfe in den Korintherbriefen, endlich im heftigsten Tone im Galaterbriefe.

Während also in der Tübinger Schule die Apostelgeschichte herabgesetzt wurde, um die Briefe zu verherrlichen, rehabilitiert Steck in einem gewissen Grade die Apostelgeschichte, um die Briefe zu tendenziösen Flugschriften zu erniedrigen. Sollte man sich da nicht fragen, ob man es noch mit einer ernstesten wissenschaftlichen Arbeit zu thun hat, oder ob in diesen kritischen Konstruktionen nicht der Wunsch zu erkennen ist, etwas Neues zu bringen? Wenigstens liegt die Annahme nahe, daß dies der letzte derartige Versuch ist; denn welcher weitere Schritt sollte in dieser Richtung noch gethan werden? Von dem N. T. bleibt absolut nichts mehr übrig?

Diese ganze ungeheure Arbeit der Kritik, welche in der Kirche geschehen ist, finden wir in vier großen Werken neuerer Zeit zusammengestellt, welche ebenso viele Denkmäler der wissenschaftlichen Leistungen der deutschen Theologie sind.

Weizsäcker, Professor in Tübingen, hatte zuerst, 1864, ein bedeutendes Werk über die Evangelien herausgegeben²⁾, weiter veröffentlichte er verschiedene Arbeiten über die Briefe, von welchen die über den Römerbrief einen bestimmenden Einfluß auf die einschlägige Kritik ausgeübt hat. Endlich kam neuerdings sein Buch: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche 1886 heraus. Es ist nicht zu verkennen, daß dieser Gelehrte sich erheblich und in mehreren wesentlichen Punkten den Anschauungen der Tübinger Schule genähert hat. Sein Urteil über die Apostelgeschichte geht sogar, wie mir scheint, an Skeptizismus noch über dieselbe hinaus. Nichtsdestoweniger ist das Werk reich an feinen und originellen Bemerkungen.

Nach einer langen Reihe von Schriften, welche sich über alle Gebiete der kritischen Wissenschaft erstrecken und unter welchen wir nur die über die synoptischen Evangelien (1863), über die Briefe an die Epheser und an die Kolosser und über die Pastoralbriefe³⁾ besonders erwähnen wollen, hat Holtzmann, Professor in Straßburg, ein vollständiges Einleitungswerk herausgegeben:

1) Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, 1888.

2) Untersuchungen über die evangelische Geschichte.

3) Die synoptischen Evangelien, 1863. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, 1872. Die Pastoralbriefe, 1880.

Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T., 1885, 2. Aufl. 1886. Der Verfasser hat offenbar die Absicht, mit der größten Unparteilichkeit die Ansichten anderer wiederzugeben, auch wenn sie seiner eigenen entgegen sind; aber die Ausführung entspricht vielfach nicht dem Voratz. Vielmehr macht sich die Voreingenommenheit, welche aus einer ausgesprochenen Sympathie für die fortgeschrittensten Resultate der gegenwärtigen Kritik entspringt, überall fühlbar.

Weiter besitzen wir ein Meisterwerk aus der Feder von Bernhard Weiss, Professor in Berlin: Lehrbuch der Einleitung in das N. T. 1886, 2. Aufl. 1889. Auch er hatte vorher einige bedeutende kritische Arbeiten veröffentlicht, so über die Briefe des Petrus, über die synoptischen Evangelien¹⁾, ferner die neuen Ausgaben der Kommentare von Meyer, darunter drei hervorragende exegetische Werke, über das Evangelium Johannis, 1880, über den Römerbrief, 1881 (letzte Aufl. 1891), und über die Pastoralbriefe, 1886. Er hat die sämtlichen kritischen Resultate dieser großen Werke, deren Genauigkeit und Gründlichkeit unübertrefflich ist, in seinem Einleitungswerke zusammengefaßt. Die Authentizität des vierten Evangeliums, sowie der dreizehn paulinischen Briefe hält er aufrecht und verteidigt die der Pastoralbriefe mit großer Gelehrsamkeit. Er führt seine eigene, schon früher gegebene Erklärung über das Verhältniß der drei Synoptiker von neuem aus. Dem ersten Petrusbrief weist er einen weit früheren Zeitpunkt an, als gewöhnlich geschieht, indem er ihn noch vor die paulinischen Briefe setzt; die Frage des 2. Petrusbriefes sieht er als eine offene an. Vor kurzem endlich hat er ein Werk über den Text der Apokalypse, welches von großer Sorgfalt zeugt, und ein ähnliches über die katholischen Briefe herausgegeben.²⁾ In ihm vereinigt sich in hervorragender Weise der evangelische Glaube mit der Unabhängigkeit des theologischen Studiums.

Ein viertes Werk, welches das N. T. als Ganzes behandelt, ist das von Pfleiderer, Professor in Berlin: Das Urchristentum, 1887. Die kritischen Fragen werden darin mit bewundernswürdiger Klarheit behandelt, aber der Verfasser ist noch mehr als Weizsäcker von dem Standpunkt der Tübinger Schule beeinflusst. Dennoch giebt er eine abweichende und eigenartige, wenn auch ziemlich komplizierte Konstruktion von der Entwicklung der Urkirche.

Wir erwähnen noch das Buch von Geß: Christi Person und Werk.³⁾ Bevor der Verfasser aus den einzelnen neutestamentlichen Büchern den Gehalt des Zeugnisses von Christo und den Aposteln gewinnt, behandelt er mit eindringendem Urteil die darauf bezüglichen kritischen Fragen. Ferner die Schrift von Schlatter, Professor in Greifswald: Einleitung in die Bibel, 1889, mit dem Zweck, gebildeten Laien die Resultate der bisherigen kritischen Bearbeitung der heiligen Schrift zugänglich zu machen. Gründliche Kenntniss der Sachlage, eine große wissenschaftliche Freiheit, lebendiger Glaube an die Heilsthatsachen sind die Vorzüge dieses kurzen Handbuchs der Einleitung. Dasselbe gilt von einem zu gleichem Zweck geschriebenen englischen Buche: An Introduction to the New Testament von Markus Dodds, Professor in Edinburg, 1890.

¹⁾ Petrinischer Lehrbegriff, 1855. Das Markus-Evangelium und seine synoptischen Parallelen, 1872. Das Matthäus-Evangelium und seine Lukas-Parallelen, 1876.

²⁾ Die Johannes-Apokalypse, 1891. Die katholischen Briefe, 1892.

³⁾ Christi Zeugnis, 1870. Das apostolische Zeugnis, 1879.

Seit den Publikationen von Holzmann und Weiß ist die Geschichte der Bildung des Kanons in besonderer Weise behandelt worden und zwar in zwei verschiedenen Richtungen, einerseits von Theodor Zahn: Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 1889 und 1890, und andererseits von A. Harnack: Das Neue Testament um das Jahr 200, 1889. Es ist eine gelehrte und interessante Diskussion, in welcher Zahn die Existenz einer den verschiedenen Kirchen in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gemeinsamen Sammlung apostolischer Schriften verteidigt, also vor dem Auftreten des Montanismus, während Harnack festzustellen sucht, daß eine solche Sammlung erst nach der gnostischen und montanistischen Krise stattgefunden habe, und daß dieselbe mit dem Erscheinen der großen katholischen Kirche am Ende des 2. Jahrhunderts zusammenfalle.

Wenn wir bei dieser Übersicht über die Entwicklung der Kritik alles, was zu den neuesten Studien über den neutestamentlichen Text gehört, übergehen, so hat das seinen Grund darin, daß die einschlägigen Werke, meist spezieller Natur, bei der Geschichte des geschriebenen und gedruckten Textes, welche zu der allgemeinen Einleitung gehört, ihren Platz finden werden.

Die Geschichte läuft naturgemäß in die Statistik aus, welche gewissermaßen die Krönung derselben ist. Wir wollen deshalb diese kurze Übersicht über die im Laufe der Jahrhunderte vollzogene Arbeit mit einem Blick auf den gegenwärtigen Stand im allgemeinen abschließen.

Es tritt dabei ein ähnliches Verhältnis hervor, wie gewöhnlich bei großen politischen Versammlungen, in denen sich meist drei oder vier Parteien absondern. Wir sehen da eine Rechte, von konservativen Antrieben beherrscht, eine Linke, von dem Geist des Fortschritts getrieben, zwischen beiden Extremen ein oder vielmehr zwei Centren, bei welchen diese verschiedenen Tendenzen sich vereinigen und ausgleichen, wenn auch in verschiedenen Proportionen, die erhaltende überwiegend bei dem rechten Centrum, die der Neuerungen bei dem linken. Das derzeitige kritische Parlament bietet ein entsprechendes Bild.

Die scharfe Grenzlinie, welche hier die Linke und die Rechte trennt, hängt von der Lösung ab, welche die Frage nach dem Übernatürlichen unter der Form des Wunders und der Offenbarung findet.

Wer dasselbe a priori leugnet, ist, unabhängig von jeder kritischen Forschung, innerlich genötigt, jeden Bericht als legendenhaft oder erfunden zu verwerfen, welcher sich nicht aus den Gesetzen des gewöhnlichen Naturlaufs oder der spontanen Entwicklung der Geschichte erklären läßt. Wer hingegen in dieser Hinsicht ohne Vorurteil die Möglichkeit einer Verbindung des göttlichen Geistes mit dem des Menschen und eine Einwirkung der göttlichen Macht auf den Lauf des irdischen Geschehens als eine doppelte notwendige Konsequenz der Existenz eines weisen und freien Schöpfers anerkennt, behält sich das Recht vor, auf Grund der historischen Kritik die Berichte über derartige Thatfachen zu prüfen und sie, vorausgesetzt, daß sie sich unter genügender Garantie der Authentizität darbieten, nicht zu verwerfen.

Zu der Linken im eigentlichen Sinne des Wortes gehören diejenigen Theologen, welche in ihrer Ablehnung des Übernatürlichen von dem monistischen Standpunkt ausgehen, d. h. mehr oder weniger Gott mit dem Universum identifizieren. Ich brauche nicht erst zu sagen, daß ich damit kein Urteil über die innersten Überzeugungen der Gelehrten, welche zu dieser Gruppe gehören, aussprechen will. Ich gehe nur von der Thatfache aus, daß dieses System nach seinem Ursprung und seinen Begründern die Anwendung der pantheistischen Prinzipien der Hegelschen Schule auf das Christentum ist. Wir nennen hier

Hausrath, Holsten, Volkmar, Reim, Hilgenfeld, Zeller, Scherer, Renan, S. Davidson, Pfleiderer, den Verfasser der *Supernatural Religion*, Lang, Scholten, Loman, Steck, vielleicht noch Weizsäcker und Holzmann. Nach den kritischen Resultaten gehören letztere zu der Gruppe der vorgeannten.

Das linke Centrum umfaßt die Schriftsteller, die sich mehr zu dem System Kants halten. Die Geschichte der Menschheit erscheint ihnen als die natürliche Entwicklung der Keime der Wahrheit und der Sittlichkeit, welche von einem höheren Wesen in den Menschen gepflanzt sind, einem Wesen, welches sich darauf beschränkt, das Vorwärtstreben der Menschheit in dem Sinne eines beständigen Fortschrittes zu leiten und zu beleben. Zu dieser Gruppe würden wir rechnen Eichhorn, Schleiermacher, de Wette, Ewald, Reuß, Hase, Bunsen, Mangold. Bei dem Blick auf Schleiermacher und Reuß sind wir schwankend, bei letzterem wegen seiner unbestimmten Ausdrucksweise über die Auferstehung Jesu, bei ersterem in Rücksicht auf den übernatürlichen Charakter, welchen er der Geburt Jesu Christi beizulegen scheint.

Die Kritiker der Rechten und des rechten Centrum gehen alle von einem offen theistischen Gesichtspunkt aus. Gott, der die Menschheit frei geschaffen hat, kann auch in seiner Freiheit auf sie wirken, um sie der Bestimmung, zu der er sie geschaffen hat, zuzuführen. Nichts hindert ihn, an ihrer Erziehung, und wenn erforderlich, auch an ihrem Heil zu wirken. Die Geschichte allein kann die Frage entscheiden, ob Gott wirklich einwirkt und seine freie Macht hienieden offenbart. Und die Geschichte hat nach der Überzeugung dieser Theologen gesprochen. Es giebt ein Werk des Heils, welches Gott auf Erden ausführt, es giebt auch eine stufenweise Offenbarung dieses Heils, zunächst an die, welche dabei als Werkzeuge gedient haben, sodann für die, welche das Objekt desselben sind. Die Schrift allein enthält diese Offenbarung, sie ist also die unentbehrliche Trägerin dieses Werkes inmitten der Menschheit. Der Unterschied, welcher die Theologen dieses Standpunktes in zwei Gruppen scheidet, ist folgender:

Die der eigentlichen Rechten lassen der kirchlichen Tradition hinsichtlich des Kanons eine größere Autorität und stellen ihre kritische Thätigkeit in den Dienst der Verteidigung der rezipierten Sammlung. Naturgemäß sind dies zunächst katholische Theologen, z. B. Hug, Glaire, Schanz, ferner unter den protestantischen: Keil, Hofmann, Lange, Thiersch, Guericke, Horne, Salmon, Gaußen, Bonnet.

Diejenigen, welche das rechte Centrum bilden, räumen allerdings der kirchlichen Tradition einen erheblichen Wert ein, aber sie ordnen mit Offenheit die von der Tradition dargebotenen Angaben den Resultaten der inneren Kritik unter. Trotz mannigfacher Schattierungen fassen wir hier zusammen: Bleek, Neander, Meyer, Schaff, Lechler, Weiß, Benschlag, Pressensé, Lightfoot, Westcott (die beiden letzteren gehören vielleicht mehr zu der vorigen Gruppe), Hoffstede de Groot, Dosterzee u. a.

Ich brauche wohl nicht hervorzuheben, daß eine solche Klassifikation in vielen Punkten dem Vorwurf der Willkür ausgesetzt sein wird. Der einzige Zweck dabei ist der, den Leser ganz im allgemeinen zur Beurteilung des Standpunktes der Autoren, die wir zitieren werden, in den Stand zu setzen; denn das ist vielfach ein wichtiges Moment zur richtigen Schätzung des Wertes der von ihnen ausgesprochenen kritischen Urtheile.

§ 6.

Plan der besonderen Einleitung.

Da wir nicht die Absicht haben, unseren Lesern eine fortlaufende Geschichte der apostolischen und nachapostolischen Litteratur zu bieten, hat es den Anschein, als könnten wir uns nur nach der Reihenfolge richten, in welcher wir die heiligen Schriften im Kanon vorfinden. Allein diese Reihenfolge ist eine sehr zufällige, ist auch keineswegs immer dieselbe gewesen; denn in den alten Dokumenten wechselt die Ordnung der Bücher fortwährend. Die Evangelien stehen zwar immer an der Spitze, aber oft ist das des Johannes das zweite, das des Lukas das vierte. Die Apostelgeschichte folgt bald unmittelbar auf die Evangelien, bald steht sie mit der Apokalypse am Ende des Kanons. Was die Briefe anlangt, so finden wir in den meisten alten griechischen Manuskripten die katholischen Briefe vor denen des Paulus, während im Occident die letzteren sich an die Evangelien und die Apostelgeschichte anschließen. Der Hebräerbrief steht bald an dieser, bald an jener Stelle unter den paulinischen.

Die Reihenfolge der Bücher im Kanon ist also in keiner Weise entscheidend. Da es nun zur Zeit fast allgemein anerkannt ist, daß die paulinischen Briefe die ältesten uns erhaltenen Dokumente der christlichen Litteratur sind, so glauben wir nicht einer persönlichen Neigung zu folgen, wenn wir, nach dem Vorgange Schleiermachers und anderer in neuerer Zeit (Holzmann, Weiß u. a.) mit dieser Gruppe von Schriften beginnen. Wir werden dabei gleichzeitig den Vorteil haben, welchen die historische Methode darbietet.

Danach wird naturgemäß die Gruppe der Evangelien und der Apostelgeschichte folgen, denn die letzten paulinischen Briefe fallen in die Zeit des Anfangs der evangelischen Geschichtschreibung. Dieselbe wird den Inhalt unseres zweiten Bandes bilden.

Die Gruppe der katholischen Briefe, nebst Hebräerbrief und Apokalypse, welche gleichsam einen Anhang der beiden vorigen bildet, wird im dritten Bande behandelt werden, welcher den ersten Teil unseres Werkes, die besondere Einleitung, abschließt.

Über die chronologische Ordnung der einzelnen Gruppen der paulinischen Briefe herrscht ebenfalls fast allgemeines Einverständnis, so daß wir ohne Nachteil in der Lage sind, dieselbe als anerkannt vorauszusetzen und uns danach zu richten. Da dieselben alle einer und derselben Person angehören, würde jede andere Anordnung einen doppelten Nachteil, den des Zurückgreifens auf früheres und den des Wiederholens, verursachen.

Wir beginnen mit einem Überblick über das Leben des Apostels bis zu dem Zeitpunkt, wo er seine ersten Briefe schrieb. Dann folgen wir dem Verlauf seines apostolischen Wirkens, indem wir bei der Betrachtung jedes Briefes stehen bleiben. Von dem historischen Gange bei Reuß unterscheidet sich der unsrige darin, daß die Erzählung nicht den Stoff des Werkes abgibt, sondern nur den Faden, welcher die einzelnen Teile der kritischen Arbeit unter sich verbindet.

Die Weise von Reuß, Hilgenfeld und anderen, die ältesten patristischen Schriften gemischt mit den kanonischen Büchern zu behandeln, ist eine Folge der historischen Betrachtungsweise, durch sie wird, wie mir scheint, der eigentliche Begriff der kritischen Wissenschaft getrübt. Die sicher unerläßliche Behandlung dieser Schriften scheint mir vielmehr ihren Platz in der allgemeinen Einleitung zu haben und als Ausgangspunkt für die Geschichte der Bildung

des Kanons zu dienen, denn die letztere setzt Schritt für Schritt die Kenntnis der christlichen Litteratur der nachapostolischen Zeit voraus.

Schleiermacher dachte¹⁾ sich als Zweck der besonderen Einleitung, den jetzigen Leser in die Stellung der ursprünglichen Leser zu versetzen, so daß er mit Hilfe der Kunst der Wissenschaft jedes Buch ebenso leicht und vollständig verstehen könne, wie jene, die auf natürliche Weise mit allen zugehörigen Umständen vertraut waren. Das ist ein schönes Ideal. Dennoch glauben wir uns ein noch höheres versetzen zu sollen: Wir möchten den Leser jedesmal in den Geist des Autors selbst versetzen, in dem Augenblick, wo sein Werk aus ihm hervorging, wie das flüssige Metall aus dem Tiegel strömt, um sich in die Form zu ergießen, in welcher es die beabsichtigte Gestalt annimmt.

Offenbar faßt dieses Ziel das von Schleiermacher angedeutete in sich, denn eines der Hauptmomente, auf welche der Verfasser bei seiner der Abfassung einer Schrift vorhergehenden Meditation fort und fort zu achten hatte, war die Stellung und der innere Zustand der Leser, an welche er schrieb. Er trug einerseits das Gesamtbild der Verhältnisse in sich, für welche er schrieb, andererseits die gesamte evangelische Wahrheit, von welcher er eine bestimmte Seite auf diese Verhältnisse anzuwenden hatte. Wer also in diese seine Geistesarbeit geblickt hat, der hat den Schlüssel seines Werkes.

1) Einleitung, S. 6.

Die Briefe des Apostels Paulus.

Von dem Apostel Paulus ist gesagt worden, er sei „der Mann, welcher den größten Einfluß auf die Weltgeschichte ausgeübt hat“. ¹⁾ Dies Urtheil scheint mir nicht übertrieben zu sein. Die Rolle Pauli in der Entwicklung des Reiches Gottes ist das Gegenstück zu der des Vaters der Gläubigen. Durch die Berufung des Erzvaters Abraham hatte Gott die ursprüngliche Einheit des menschlichen Geschlechtes durchbrochen und den Dualismus, welcher aus dem theokratischen Partikularismus folgt, in die Weltgeschichte eingeführt. Durch den Apostel Paulus hat Gott wiederum dem Partikularismus ein Ende gesetzt, um die Menschheit zu dem Universalismus des Heils, welcher unendlich höher ist als jene anfängliche natürliche Einheit, zu erheben.

Bevor wir uns mit den Schriften dieses außerordentlichen Mannes beschäftigen, ist es wichtig, einen Blick auf den Teil seines Lebens zu werfen, welcher der Abfassung seiner Briefe voranging. Um uns darüber zu unterrichten, haben wir außer diesen Briefen selbst keine andere Quelle als die Apostelgeschichte. Wir wissen wohl, wie sehr die Erzählungen derselben zur Zeit verdächtigt werden. Aber wir wissen auch, daß der Bericht der Apostelgeschichte in sechs Fällen, in welchen sie sich mit der Profangeschichte berührt (nach Sueton, Tacitus, Plinius, Seneca), in acht anderen, in welchen wir sie mit der gleichzeitigen jüdischen Geschichte vergleichen können (Josephus, der Talmud), ferner in zwölf, wo in den Briefen erwähnte Thatfachen aus der Geschichte des Paulus berührt werden, also im ganzen in 26 Fällen, mit Ausnahme eines einzigen, über den sich streiten läßt ²⁾, die Probe dieser dreifachen Vergleichung glänzend besteht. Verhält sich dies so mit einer ganzen Reihe von Thatfachen, von denen der Erzähler durch einen mehr oder minder erheblichen zeitlichen und räumlichen Abstand getrennt war, wie sollten wir ihm nicht dann ein weit größeres Vertrauen entgegenbringen, wenn sein Bericht auf dem Tagebuche eines Mitarbeiters des Apostels beruht, und wenn aller Wahrscheinlichkeit nach dieser Mitarbeiter der Verfasser selbst ist? Übrigens werden wir die Angaben der Apostelgeschichte nicht blindlings annehmen, vielmehr wollen wir sie jedesmal, wenn sie irgend einen Verdacht erwecken, genau prüfen. ³⁾

¹⁾ Schaff, History of the christian church I, p. 286.

²⁾ Act. 5, 36 (Theudas).

³⁾ Die Hauptwerke, welche in Betracht kommen, scheinen mir (außer den Einleitungen, Wörterbüchern, Encyclopädieen und verschiedenen Schriften über das apostolische Zeitalter, über welche vergl. Credner, Einleitung § 109) die folgenden zu sein: Paley, Horae paulinae, 1790. Hemsen, Der Apostel Paulus, 1830. Schrader, Der Apostel Paulus, 1832. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 4. Aufl. 1847. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, 2. Aufl. 1866. Renan, Les Apôtres, 1886, und Saint Paul, 1869. Hausrath, Der Apostel Paulus, 2. Aufl. 1862. Krenkel, Der Apostel der Heiden, 1869. Bungenier, Saint Paul, sa vie, son oeuvre et ses épîtres, 1867. Farrar, The life and work of sanct Paul, 1879. Sabatier, l'Apôtre Paul, 2. Aufl. 1881. Pfeleiderer, Paulinismus, 2. Aufl. 1890, und Urchristentum, 1887. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 1886. de Pressensé, Siècle apostolique, 1888. Über die Zeitrechnung s. besonders Wurm, Tübinger theologische Zeitschrift, 1833. Unger, de temporum in Actis Apostolorum ratione, 1833. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters, 1848. Herzogs Real-Encyclopädie, T. 21. Holzmann, Judentum und Christentum, 1867.

Das Leben Pauli bis zu seinen ersten Briefen.

I. Paulus vor seiner Bekehrung.

Die Stadt Tarsus in Cilicien, in welcher der Apostel geboren wurde¹⁾, war zu jener Zeit einer der glänzendsten Mittelpunkte der Bildung in der griechischen Welt. Im litterarischen Leben und in den wissenschaftlichen Schulen wetteiferte es mit Athen und Alexandria.²⁾

Wir wissen nicht, wann und unter welchen Umständen die Familie Pauli sich in dieser Stadt niedergelassen hatte. Hieronymus hat behauptet, sie stamme aus dem Flecken Giskala in Judäa (statt Galiläa) und sei nach der Geburt Pauli infolge der Zerstörung dieses Ortes durch die Römer nach Cilicien übergesiedelt.³⁾ Giskala wurde aber erst 67⁴⁾, also wenigstens sechzig Jahre nach seiner Geburt und wahrscheinlich in dem Jahre seines Todes eingenommen. Der Irrtum ist so ungeheuer, daß er nicht wohl erklärt werden kann. Es müßte denn eine frühere Einnahme der Stadt durch die Römer vor dem eigentlichen Kriege, welche aber nirgends erwähnt ist, angenommen werden, was ebenfalls unhaltbar ist. Wahrscheinlich ist diese Angabe ausschließlich durch die Thatsache hervorgerufen, daß die Familie Pauli aus dieser galiläischen Stadt, jetzt El-Tsch, her stammt.

Wenn Paulus bei seiner Bekehrung wenigstens dreißig Jahre alt war, wie wir später feststellen werden, und wenn dieser Vorgang aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahre 36 oder 37 unserer Zeitrechnung stattgefunden hat, so führt uns das dazu, etwa das Jahr 7 als sein Geburtsjahr anzunehmen, als Jesus, etwa 10 oder 11 Jahre alt, mit seinem Vater in der Werkstätte zu Nazareth arbeitete.

Am Tage seiner Beschneidung erhielt das Kind den Namen Schaul, der Erbetene, vielleicht als langersehnter Sohn. Vielleicht schreibt sich dieser Name auch von dem ersten König Israels her, welcher demselben Stamme, wie die Familie des Saulus, angehörte.⁵⁾ Da die Israeliten in heidnischen Landen gern ihrem jüdischen Namen einen griechischen oder römischen hinzufügten und dabei mit Vorliebe einen ähnlich lautenden wählten (so wurde ein Jude namens Jesus oder Dosthai ein Jason oder Dositheus u. s. w.), ist es wahrscheinlich, daß ihm der Name Paulus als lateinische Umformung seines hebräischen Namens gegeben wurde. Man hat in diesem Namen eine Anspielung auf seine schwächliche Erscheinung (παῦλος, παῦρος, der kleine, schwächliche) finden wollen, oder aber eine Huldigung gegen den Prokonsul Sergius Paulus, den Gouverneur von Cypern (act. 13, 7). Der Gebrauch des Namens Paulus beginnt in der Apostelgeschichte wirklich gleichzeitig mit der Bekehrung dieses Würdenträgers, aber Paulus war kein Höfling, und so ist es jedenfalls richtiger, den Grund

1) Act. 9, 11. 21, 39. 22, 3: „Ich bin ein jüdischer Mann, geboren zu Tarsus in Cilicien.“

2) Paulus sagt selbst act. 21, 39: Οὐκ ἀσήμερον πόλεως πολίτης. Xenophon, Anab. I, 2, 23: „eine große und blühende Stadt“. Vergl. auch Strabo, 14, 4. 5 (der Eifer der Bewohner von Tarsus für die Philosophie und jede Art der Bildung).

3) De viris illustribus bei dem Wort Paulus: „quo (Giscalā) a Romanis capto cum parentibus suis Tarsum, urbem Ciliciae, commigravit“; und ad Philem. B. 23.

4) Josephus, Bell. jud. V, 2, 5.

5) Röm. 11, 1. Phil. 3, 5. (ἐκ φυλῆς Βενιαμίν).

dieses Namenswechsels darin zu suchen, daß in diesem Zeitpunkt sich ihm tatsächlich die Laufbahn als Heidenapostel eröffnete.

Die Familie Pauli besaß das römische Bürgerrecht, welches damals als eine Art Würde angesehen wurde. Wenn Zeller, Overbeck, Renan und andere diese Angabe der Apostelgeschichte bestreiten, so liegt dazu keinerlei Grund vor. Es knüpft sich daran die entschiedene Berufung des Apostels auf das kaiserliche Gericht und dadurch weiter seine Reise nach Rom und sein Aufenthalt daselbst.¹⁾ Die Geschichte jener Zeit kennt viele Beispiele von Juden, die das römische Bürgerrecht besaßen, zumal unter denen Kleinasiens, besonders in Ephesus, Sardes, Tarsus u. s. w.²⁾

Pauli Erziehung wurde von Anfang an unter den Einfluß des Pharisäismus gestellt, welchem die Familie seit Generationen angehörte.³⁾ Inwiefern konnte er wohl in seinen ersten Lebensjahren, inmitten einer solchen Familie, Eindrücke von der ihn umgebenden griechischen Kultur empfangen? Wir wissen es nicht, glauben aber, daß die Seele des jungen Pharisäers durch den tarsischen Polytheismus nicht angezogen, sondern aufs entschiedenste abgestoßen wurde. Der Sauerteig des Götzendienstes, welcher das ganze griechische Leben durchdrang, mußte trotz der Schönheit seiner Kunstformen seinem jungen Herzen Abscheu einflößen, wie später auch der Anblick des athenischen Polytheismus.

Gleichwohl kann eine so offene Seele, wie die seine, den Reizen des griechischen Geistes und der griechischen Kunst gegenüber nicht ganz unempfänglich geblieben sein, vielmehr hat ihn diese Umgebung zu seinem künftigen Beruf besser vorbereitet, als es ein rein jüdischer Kreis gekonnt hätte.

Mit dem zwölften Jahre pflegte der junge Israelit der Beobachtung des Gesetzes unterworfen zu werden, er wurde dann bar mizva, Sohn des Gesetzes. Nicht etwa, als hätte die religiöse Unterweisung erst mit diesem Alter begonnen, Philo und Josephus berichten übereinstimmend, daß die jungen Israeliten vom zartesten Alter an von ihren Eltern oder von Lehrern im Gesetz unterwiesen wurden, so daß sie mit größerer Leichtigkeit eine Frage über die Gebote beantwortet, als ihren eigenen Namen angegeben haben würden.⁴⁾ Von dem genannten Zeitpunkt ab wurde aber das Moral- und Ritualgesetz die Norm ihres persönlichen Lebens, und jedenfalls ist Paulus auch in diesem Alter nach Jerusalem gekommen, wo er eine verheiratete Schwester hatte.⁵⁾ Seine Eltern, die gewiß seine seltene Begabung erkannt hatten, bestimmten ihn zum Rabbi. Zu diesem Zweck wurde er der Leitung des gefeiertsten Lehrers der damaligen Zeit, Gamaliel⁶⁾, den die Juden „den Glanz des Gesetzes“ nannten, anvertraut. Derselbe wird der erste gewesen sein, welcher den Titel Rabban („unser Rabbi“) erhielt. Auf Grund einer Tradition, welche auf einen Sohn Gamaliels, namens Simon zurückgeht, erzählt der Talmud, er habe 1000 Schüler gehabt,

1) Act., 16, 37; 22, 25. 28.

2) Josephus, Antiqu. 14, 10, 13—19 mehrfach: πολίτας 'Ρωμαίων 'Ιουδαίους oder 'Ιουδαῖοι πολῖται ἡμέτεροι (in dem Munde von römischen Beamten). Ich finde hierüber eine interessante Notiz bei Le Camus, L'oeuvre des apôtres I, p. 136. In dem Kriege des Brutus und Cassius gegen Augustus und Antonius wurde Tarsus, welches die Partei der letzteren ergriffen hatte, einmal genötigt, seine Thore dem Cassius zu öffnen. Dieser verkaufte, um sich zu rächen, eine große Zahl von Einwohnern als Sklaven. Als diese aber in Rom ankamen, wurden sie nach dem Siege des Augustus freigelassen und durften als römische Bürger heimkehren. Wahrscheinlich waren unter diesen auch jüdische Familien (App. Bell. civ. IV, 64. V, 7). Derselbe Verfasser geht noch weiter und nimmt an, daß der Name Paulus in dieser Familie von der berühmten römischen Familie dieses Namens stamme, welche den Vater oder Großvater des Knaben freigelassen hätte.

3) Act. 23, 6: ἐγὼ φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς φαρισαίων.

4) S. Schürer, Lehrbuch der neutest. Zeitgesch. 2. Aufl. II, S. 352—353.

5) Act. 23, 16 („sein Schwesterjohn“).

6) Act. 22, 3: „erzogen zu den Füßen Gamaliels mit allem Fleiß im väterlichen Gesetz.“

von denen 500 das Gesetz, die andern 500 die griechische Weisheit (Philosophie und Litteratur) unter seiner Leitung studierten.¹⁾ Daß er in Jerusalem fremde Litteratur lehren durfte, ist ein Beweis des außerordentlichen Vertrauens, welches er genoß. Der vorsichtige Rat, welchen er inmitten des Sanhedrin aussprach, als die Apostel vorgeladet waren, ist ein Beweis der ihm eigenen klugen Umsicht (act. 5, 34 ff.). Es liegt kein Grund vor, aus dem Kontrast zwischen dem Verhalten des Meisters und des Schülers ein Argument gegen die Erzählung der Apostelgeschichte herzuleiten; Schüler erben nicht immer die Mäßigung ihrer Lehrer.

Über das Verhalten des jungen Saulus während seines Studiums erfahren wir aus seinem eigenen Munde im Galaterbriefe, daß er nicht nur seine Mitschüler in der Kenntnis des Gesetzes und der Traditionen der Väter übertraf, sondern daß auch sein Betragen seinem theologischen Eifer entsprach; er war einer der ersten hinsichtlich des Judaismus, d. h. in der Ausübung der mosaischen und pharisäischen Satzungen. Er sagt uns selbst, welchen Zweck er dabei verfolgte. Sein höchster Wunsch war, das im Gesetz vorgezeichnete Ideal der Heiligkeit zu erlangen, damit er den Bedingungen genüge, die Gott dem Menschen gestellt hat, der gerecht heißen will. Er gleicht jenem reichen Jüngling im Evangelium, welcher wissen wollte, was er thun müsse, um vollkommen zu werden. Ohne Zweifel mischte sich in diesen frommen Eifer ein gewisser Ehrgeiz, ein übermäßiges Verlangen, die Anerkennung seiner Vorgesetzten zu gewinnen, sowie die Aussicht, dereinst eine jener bei den Juden so beneideten hohen Stellungen zu erlangen, wie sie die hervorragendsten Gesetzeslehrer, z. B. Gamaliel, einnahmen. Später hat er die unlautere Beimischung, welche seine damalige Gerechtigkeit befleckte, wohl erkannt. Deshalb dürfen wir aber weder das edle Streben, welches das junge Herz bei seiner unablässigen geistigen und sittlichen Arbeit erfüllte, noch die Erhabenheit des Zieles, welches er sich steckte, verkennen.

Neben seinen theologischen Studien erlernte er ein Handwerk, um dadurch später imstande zu sein, seinen Lebensunterhalt zu erwerben. Die Rabbiner mußten unentgeltlich lehren können, wie denn Gamaliel erklärte, daß das Studium des Gesetzes, sofern es nicht von einer andern Art Arbeit begleitet wird, zur Sünde führe.²⁾ Dies Handwerk war nach Apostelgeschichte 18 das eines „Zeltmachers“ (σκηνοποιός). Der Sinn des Wortes ist ungewiß. Die einen erblicken darin das Handwerk eines Webers; die Arbeit des Paulus habe darin bestanden, die groben Stoffe, welche aus dem Haar der cilicischen Ziegen hergestellt wurden, zu weben, und habe so in Beziehung zu der Heimat des Apostels gestanden. Indes führt der Ausdruck doch mehr zu der heute allgemeiner angenommenen Ansicht, daß die Arbeit darin bestanden habe, aus dem eben erwähnten Gewebe die Zelte selbst zu fertigen. Das wäre dann mehr die Arbeit eines Schneiders als eines Webers gewesen. Die griechischen Väter (Chrysostomus, Theodoret u. a.) sahen das Handwerk des Saulus noch etwas anders an; nach ihnen hätte es darin bestanden, die Felle zu schneiden, aus welchen die Zelte oder die Hüllen gemacht wurden, in denen man sie verpackte, in diesem Falle würde es sich um das Sattlerhandwerk handeln.³⁾

Die Geschichte der Folgezeit wird beweisen, wie nützlich es für die apostolische Wirksamkeit Pauli war, daß er von Jugend auf gelernt hatte, für seinen Unterhalt zu sorgen.⁴⁾

1) S. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums, unter Gamaliel.

2) Vergl. Sirach 51, 27, und Pirke Aboth 2, 2.

3) S. Hug, Einleitung 2, § 79.

4) Vergl. 1. Theß. 2, 9. 2. Theß. 3, 8. 1. Kor. 4, 12. 2. Kor. 12, 14. Apostelgeschichte 20, 34—35.

Dürfen wir voraussetzen, daß Saulus mit seiner rabbinischen Bildung eine gewisse Kenntnis der griechischen Litteratur verbunden habe? Wenn es so wäre, würden wir diese Art der Bildung sicherlich nicht auf die Zeit seiner Kindheit in Tarsus vor dem Aufenthalt in Jerusalem zurückzuführen haben. Denn, wie groß auch die Frühreife seines Verstandes sein mochte, er war doch noch zu jung, um bereits damals den Griechen ein Grieche zu werden. Aber in Jerusalem in der Schule Gamaliels hat er sich nach dem oben Gesagten leicht eine gewisse Kenntnis der griechischen Schriftsteller, deren Sprache er beherrschte, aneignen können. Als er dann zwischen seinem ersten Besuch in Jerusalem nach der Bekehrung und seiner ersten Missionsreise mit Barnabas nach Tarsus zurückkam und sich mehrere Jahre dort aufhielt, wird er natürlich dem geistigen Leben, das ihn umgab, nicht fremd geblieben sein. Er war damals etwa 35 Jahre alt, stand also in dem Alter der Vollkraft und des jugendlichen Feuers und wartete auf den Augenblick, da der Herr ihn berufen würde, sein Evangelisationswerk in der griechischen Welt zu beginnen; und da sollte er sich von dem fern gehalten haben, was ihm zur Erfüllung seiner Aufgabe am meisten nützen konnte! Das wäre unbegreiflich, er müßte denn ein ganz anderer Mensch gewesen sein als der, welchen sein Leben und seine Wirksamkeit uns kennen lehrt. Wenn wir also in seinen Briefen Citate aus griechischen Schriftstellern finden, so dürfen wir uns nicht darüber wundern. Es giebt deren drei: aus Menander, einem Lustspielsdichter des 3. Jahrhunderts vor Chr., entlehnt er (1. Kor. 15, 33) das Wort: „böse Geschwäze verderben gute Sitten“; dem kretensischen Dichter Epimenides entnimmt er die Charakteristik seiner Landsleute (Tit. 1, 12): „die Kreter sind immer Lügner, böse Tiere und faule Bäuche“; endlich führt er in seiner Rede zu Athen (act. 17, 28) den Ausspruch an, den wir bei zwei Dichtern finden: bei Aratus, einem ciliischen Dichter des 3. Jahrhunderts vor Chr., welcher in seinen *Phänomena* 5, 5 sagt: „Wir alle bedürfen sehr des Zeus, denn wir sind seines Geschlechts“; und (zweimal) bei dem Stoiker Kleantes in dem Hymnus an Jupiter: „Wir sind ja deines Geschlechts (ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν)“, und in dem goldenen Lied: „Die Sterblichen sind göttlichen Geschlechts (θεῖον γὰρ γένος ἐστὶ ἑποταῖσιν)“.

Schaff führt außerdem¹⁾ den Ausspruch Pindars (Nem. 6) an: „Menschen und Götter sind desselben Geschlechts, die einen wie die andern haben nur den Odem von derselben Mutter.“

Die Mehrzahl der Kritiker, Renan, Weiß u. a., behaupten, daß diese drei angeführten Stellen von dem Apostel aus dem allgemeinen Gebrauch entnommen seien und in keiner Weise die Kenntnis der angegebenen Schriften beweisen. „Solche Aussprüche“, sagt Renan, „waren wie Sprichwörter in aller Munde.“²⁾ Diese Annahme könnte zur Not für die beiden ersten Citate, welche, wenigstens das aus Menander, den Charakter gangbarer Redeweisen tragen, gelten; bei dem dritten aber leidet sie sicherlich Schiffbruch, denn Paulus citiert hier ausdrücklich eine Mehrzahl von Verfassern: „etliche Poeten bei euch.“ Er mußte also wenigstens zwei solche kennen, die etwas Derartiges gesagt hatten, und diese beiden kennen wir auch nach ihren Werken und nach ihren Namen. Und daß Paulus sie wirklich kannte, beweist, wie Schaff bemerkt, der Umstand, daß in dem Citat sogar die Partikel „denn“ enthalten ist, welche in einem Sprichwort nicht am Platze sein würde und thatsächlich dem Texte beider, des Aratus und des Kleantes, angehört.

¹⁾ History of the chr. church I, p. 289 ff.

²⁾ Les Apôtres, p. 167.

Ich möchte hieraus sicherlich nicht auf die staunenswerte Bildung schließen, die man bisweilen dem Apostel zugeschrieben hat. Aber ich sehe in dieser Thatsache den völlig sicheren Beweis, daß Paulus in dem Augenblick, da er als ein wahrer Nebenbuhler Alexanders ein Gebiet wie die griechische Welt betrat, um es dem Herrn zu unterwerfen, nichts versäumt hat, was ihm den Erfolg bei dieser gewaltigen Eroberung sichern konnte.

Der Apostel spricht 2. Kor. 12, 7 von einem Pfahl im Fleisch, von des Satanas Engel, der ihn mit Fäusten schlage, auf daß er sich nicht überhebe. Diese Ausdrücke müssen ein Leiden bezeichnen, welches sich in der Form heftiger und plötzlicher Anfälle äußerte, die imstande waren, den von ihnen Betroffenen aufs tiefste zu demütigen. Sollen wir, wie es gewöhnlich geschieht, unter diesem geheimnisvollen Leiden die Krankheit verstehen, welche Paulus im Galaterbrief erwähnt (4, 13): „Denn ihr wisset, daß ich euch in Schwachheit nach dem Fleisch das Evangelium gepredigt habe zum ersten Mal.“ Aus diesen Worten geht hervor, daß die Gründung der Kirche in Galatien durch eine Krankheit herbeigeführt wurde, die den Apostel in diesem Lande, welches er nur schnell durchreisen wollte, zurückhielt (act. 16, 6). Da der Apostel im Folgenden die warme Liebe, welche ihm damals die Galater bewiesen hatten, mit tiefer Bewegung beschreibt: „meine Anfechtungen habt ihr nicht verachtet noch verschmäht, sondern wenn es möglich gewesen wäre, hättet ihr eure Augen ausgerissen und mir gegeben“, so haben mehrere Kritiker daraus den Schluß gezogen, daß das Leiden, von dem nicht nur im Galaterbrief, sondern auch in dem an die Korinther die Rede ist, in einer heftigen Augenkrankheit bestanden habe (Rückert, Nyegaard¹), Farrar.²) Diese Schriftsteller stützen sich außerdem auf Gal. 6, 11, wo sie den Ausdruck *πληία γράμματα* auf die Größe der Buchstaben, mit denen Paulus seinen Brief schreiben mußte, weil er nicht gut sehen konnte, deuten. Endlich glaubt man den Ursprung dieses Leidens in der Blindheit entdecken zu können, von welcher Paulus infolge der Lichterscheinung auf dem Wege nach Damaskus befallen wurde. Von da aus hat dann die Phantasie frei ihren Lauf genommen. So bei Farrar, welcher das beklagenswerte Leben des Apostels schildert, wie er sich fortwährend von einem seiner Begleiter habe führen lassen müssen. — Auch abgesehen von der wahrscheinlich irrtümlichen Identifizierung des Leidens, welches den Apostel in Galatien aufhielt, mit dem, welches er den Korinthern gegenüber erwähnt, kann ich diese Hypothese eines Augenleidens nicht für wahrscheinlich halten. Die Ausdrucksweise bei der Beschreibung des lebendigen Mitgefühls, welches die Galater dem Apostel bei seinem ersten Aufenthalt dort entgegenbrachten, beweist nichts; denn es ist ein oft gebrauchtes Bild, um das Opfer des teuersten, was man hat, für ein zärtlich geliebtes Wesen zu bezeichnen. Die Deutung des Ausdruckes *πληία γράμματα* auf die Größe der Schriftzüge, mit denen Paulus seinen Brief hätte schreiben müssen, giebt diesen Worten einen lächerlichen Sinn. Dieser Ausdruck bezieht sich ganz natürlich auf die Länge des Briefes selbst, welchen der Apostel ganz mit eigener Hand geschrieben hatte gegen seine sonstige Gewohnheit zu diktieren. Übrigens beweist der Brief an Philemon (B. 18 und 19), daß er, wenn er wollte, auch selbst schrieb, und zwar, wegen unendlich unwichtigerer Dinge, als es ein Brief an eine Gemeinde ist.³)

Aus Apostelgesch. 20, 13 sehen wir, daß er sich sogar zuweilen das Ver-

¹) Revue chrétienne, März 1878.

²) Vie de saint Paul I, p. 652 — 661.

³) „So er aber dir etwas Schaden gethan hat, das rechne mir zu. Ich Paulus habe es geschrieben mit meiner Hand.“

gnügen einer einsamen Fußwanderung gönnte¹⁾; denn das scheint doch aus der Gegenüberstellung von Paulus und wir (seine Gefährten) hervorzugehen. Ein Überbleibsel der Blindheit nach der wunderbaren Heilung, die ihm vom Herrn durch Vermittlung des Ananias zu teil geworden war, ist kaum zulässig. Endlich ist durchaus nicht einzusehen, wie ein Augenleiden den abstoßenden und widerwärtigen Charakter haben sollte, von dem Paulus an die Galater schreibt (falls beide Krankheiten verschieden sind) oder wie, falls man sie identifiziert, ein Leiden dieser Art in den Korintherbriefen mit den Faustschlägen einer unsichtbaren Hand verglichen werden könnte, welche einen Menschen mitten in seiner Thätigkeit plötzlich treffen und niederwerfen.

Andere haben mit größerer Wahrscheinlichkeit, wie mir scheint, an ein Nervenleiden von der Art der Epilepsie gedacht. Es ist zuzugeben, daß ein Leiden, welches den Menschen plötzlich in den Zustand der Bewußtlosigkeit versetzt und von Erscheinungen begleitet ist, die für den Zuschauer höchst peinlich sind, weit besser den im Korintherbriefe gebrauchten Ausdrücken des Apostels entspricht. Bis zu einem gewissen Grade würde diese Annahme sich auch mit den im Galaterbriefe gebrauchten vereinigen lassen. Dagegen steht der Zusammenhang im letzteren Briefe dieser Auslegung entschieden entgegen: ein epileptischer Anfall ist nach ein bis zwei Tagen, oft nach wenigen Stunden vorüber, er hätte also nicht einen längeren Aufschub der Reise Pauli veranlassen können. Man könnte auch fragen, ob die gewaltige geistige und körperliche Thätigkeit, welche er ohne zu erlahmen 30 Jahre hindurch entfaltete, mit so heftigen Erschütterungen des Nervensystems vereinbar ist. Krenkel, der geschickteste Verteidiger dieser Ansicht, antwortet mit dem Hinweis auf Julius Cäsar, Mohammed, Napoleon I., Milton u. a.²⁾ Jedenfalls darf dieses chronische Leiden nicht mit der plötzlich auftretenden Krankheit, welche Paulus in Galatien zurückhielt, vermengt werden. Unterscheidet man sie, wie es nach meiner Meinung geschehen muß, so kann man zu folgender Annahme gelangen: Das dauernde, unter der Form plötzlicher Anfälle auftretende Leiden, welches in den Korintherbriefen erwähnt wird, könnte wohl eine Art Krampf sein, welcher manche Prediger befallen hat und ihnen mitten in ihrem Vortrage die Sprache raubte, so daß sie nur noch zu stammeln oder gewissermaßen zu röcheln vermochten. Man kann sich leicht die tiefe Demütigung vorstellen, welche ein Apostel empfinden mußte, wenn er so vor einer Versammlung, die an seinen Lippen hing und in deren Herzen der Ruf erscholl: „das ist die Stimme eines Gottes und nicht eines Menschen“, plötzlich verstummte. Bei der Krankheit, die ihn in Galatien festhielt, kann auf Grund ihres abstoßenden, ja widerlichen Charakters an einen Hautausschlag gedacht werden, welcher seinen Körper und sein Gesicht auf Wochen mit Flechten und Geschwüren bedeckte.

Bei den Juden sind frühe Heiraten Sitte und man kann fragen, ob Saulus im Alter von 30 Jahren zur Zeit seiner Befehung nicht verheiratet war oder gewesen war. Klemens von Alexandria, Erasmus und andere haben gedacht, Paulus bezeichne Phil. 4, 3 mit dem Ausdruck *σὺζογος* seine Frau (welche nach Renan keine andere als Lydia, die Purpurfrämerin, die erste Befehrte der Gemeinde zu Philippi war). Dabei wird vergessen, daß das Epitheton *γυνή* männlich ist, und daß im übrigen die Pflichten des ehelichen Lebens, wie sie Paulus nach 1. Kor. 7 auffaßte, mit den Anforderungen des Apostelberufes unvereinbar gewesen wären. Andere (Luther, Grotius, Ewald, Hausrath, Farrar) haben besonders nach 1. Kor. 7, 7. 8 behauptet,

1) „Wir aber zogen voran auf dem Schiff, und fuhren gen Assos, und wollten daselbst Paulus zu uns nehmen; denn er hatte es also befohlen, und er wollte zu Fuße gehen.“

2) Krenkel, Beitr. zur Aufhellung der Gesch. u. Br. des Ap. Paulus, 1890.

daß er Witwer gewesen sein müsse. Denn ἄγαμοι, Nichtverheiratete, könnte im Gegensatz zu χήραι, Witwen, nur Witwer bedeuten. In meinem Kommentar zum 1. Korintherbriefe 3. d. St. habe ich nachgewiesen, daß dies nicht begründet ist, daß vielmehr ἄγαμοι hier allgemein alle nicht verheirateten Männer bezeichnet, Witwer und ehelose. Was Paulus von der besonderen ihm zu teil gewordenen Gabe sagt, läßt mehr an den Stand der Ehelosigkeit als an Witwerschaft denken.

Farrar weist nach, daß ein solcher Fall nach damaliger jüdischer Sitte kaum vorgekommen wäre, allein er zitiert selbst einige Lehrer, welche in diesem Punkt Ausnahmen von dem allgemeinen Gesetz aufstellten.¹⁾

Die äußere Erscheinung des Apostels muß unansehnlich gewesen sein. „Die Gegenwärtigkeit des Leibes ist schwach“, sagten seine Gegner (2. Kor. 10, 10). In Sykaonien, act. 14, 12 ff., nannte die Menge Barnabas Jupiter und Paulus Mercurius; der erstere besaß also eine stattlichere Erscheinung als dieser. Von da aber ist es noch weit bis zu dem Bilde, welches Renan entwirft: „Dieser Mann von kleinem Wuchs, kahlköpfig, mit kurzen Beinen und starkem Leibe, mit zusammenlaufenden Augenbrauen und hervorspringender Nase.“ Das ist eine Karikatur, welche einer apokryphischen Schrift des 2. Jahrhunderts, den Akten des Paulus und der Thekla, und der Chronik des Malalas aus dem 6. Jahrhundert entlehnt ist. Im 2. Jahrhundert wußte man nichts über den Abschluß der apostolischen Thätigkeit des Paulus; alles, was über den Schluß der Apostelgeschichte hinausging, war mit einem dichten Nebelschleier verhüllt, und dabei sollte man eine echte Überlieferung über die Form seiner Nase, seiner Augenbrauen und seiner Beine besessen haben!

Von größerer Wichtigkeit ist die Frage, ob der junge Saulus während seiner Studienzeit Gelegenheit hatte, Jesus bei einem seiner Besuche in der Hauptstadt während seines Lehramtes zu sehen und zu hören. In den Briefen und Reden des Paulus findet sich nicht die leiseste Spur von einer solchen Thatsache. Es wird also geraten sein, anzunehmen, daß er während der zwei Jahre, in welcher er den Herrn hätte sehen können, von Jerusalem abwesend war, etwa bei den Seinigen, und erst nach Pfingsten kurz vor dem Märtyrertode des Stephanus in diese Stadt zurückkehrte. Farrar hat angenommen, daß er diese Zeit der Abwesenheit dazu verwandt habe, im heidnischen Lande Proselyten zu machen. Weizsäcker und Pfleiderer haben einen ähnlichen Gedanken ausgesprochen und darin einen natürlichen Weg zu seinem späteren Apostolat gesehen. Wenn man Matth. 23, 15²⁾ liest, kann man diese Annahme nicht als unzulässig erklären, aber sie wird durch nichts bestätigt, und die Stelle Gal. 5, 11³⁾, auf welche man sie gründen wollte, hat mit dieser Frage nichts zu thun.

Überblicken wir nun alle die Umstände, welche wir einzeln aufgeführt haben, so verstehen wir den Eindruck, welchem der Apostel später bei einem Rückblick auf sein verflossenes Leben Worte lieh, als er sagte (Gal. 1, 15): „Da es aber Gott wohlgefiel, der mich von meiner Mutter Leibe hat ausgesondert.“ Von Geburt Jude und zwar Pharisäer, das mußte er sein, um aus Erfahrung das Leben unter dem Gesetz, welches dem Evangelium bei seinem Eintritt in die Welt als Hülle dienen sollte, zu kennen, da seine Aufgabe darin bestand, es davon frei zu machen. Mitten in der griechischen Welt geboren, an einem der glänzendsten Mittelpunkte der Bildung jener Zeit; auch das war nötig, damit er trotz des angeborenen Widerwillens gegen die heidnische

1) S. Hausrath, Bibellerikon, Art. Paulus; Farrar I, p. 32.

2) „Die ihr Land und Wasser umziehet, daß ihr einen Judengenossen machet.“

3) „So ich die Beschneidung noch predige, warum leide ich denn Verfolgung?“

Lebensweise, welche sich vor seinen Augen entfaltete, doch bis zu einem gewissen Grade ein offenes Herz für die Bewunderung des antiken Genius habe und das unausgesetzte Streben des hellenischen Geistes nach dem Besitz der Wahrheit, nach der Verwirklichung des Schönen und des Guten mitempfinden könne. Durch seine Geburt römischer Bürger; auch das mußte er endlich sein, um sich freier in der heidnischen Welt bewegen zu können und um gegen den Mißbrauch der Macht, mit welchem ihn die Feindseligkeit seiner Stammesgenossen unaufhörlich bedrohte, einen Rechtsschutz zu haben. Es ist bekannt, wie dieses wertvolle Recht ihm in gefährvollen Augenblicken seines apostolischen Wirkens wiederholt Hilfe gebracht hat.

So steht Saulus schon durch die Umstände seiner Geburt als lebender Verbindungspunkt zwischen den drei Hauptkreisen jener Zeit, dem jüdischen Gesetzeswesen, der griechischen Bildung und dem römischen Bürgertum, da. Dieser providentiellen Stellung verdankte er die Möglichkeit, das Evangelium ebenso wohl auf dem Hügel des Areopag zu Athen, vor dem kaiserlichen Tribunal in Rom, wie inmitten des Sanhedrin zu Jerusalem zu verkündigen. Wie hätte er nicht bei dem Rückblick von einem der Höhepunkte seiner apostolischen Laufbahn den Gott anbeten sollen, der ihn also „von Mutterleibe an“ zu dem unvergleichlichen Berufe ausgerüstet hatte, der ihm anvertraut worden war.

Bis zu dem Handwerk hinab, welches er schon als Kind erlernt hatte, giebt es in seinem Leben nichts, worin er nicht Gelegenheit gehabt hätte, einen der Erfüllung seines Berufs günstigen Umstand zu erkennen. Als er, geleitet durch ein außerordentliches Zartgefühl (welches er 1. Kor. 9 dargethan hat), das Bedürfnis empfand, der Heidenwelt das Evangelium „frei umsonst“ zu predigen, konnte er dank diesem scheinbar so unbedeutenden Umstande der edlen Eingebung seines Herzens Folge geben.

Nach alledem können wir uns das Bild dieses jungen Pharisäers vergegenwärtigen, als er in das Mannesalter trat und auf der Höhe seiner geistigen und sittlichen Ausbildung stand, im vollen Glanze seiner Gaben und seiner Kraft: feurig in seinem Glauben, streng gegen sich selbst, voller Verachtung gegen alles, was ihm Gottes unwürdig zu sein schien, mochte es außer ihm oder in ihm sein, verband er mit einer unwiderstehlichen Dialektik eine große praktische Gewandtheit und unermüdliche Ausdauer, und besaß überdies die Gaben des lebendigen Sichversenkens in Gott und der zartesten Empfänglichkeit Setzen wir uns das Bild dieser auserlesenen Persönlichkeit zusammen und vergegenwärtigen wir uns alle diese so verschiedenen Vorzüge, die in einem nicht gewöhnlichen Grade in diesem selben Menschen vereinigt waren, so wird man sich einen Begriff davon machen können, was Saulus war, als er zu dem Amte berufen wurde, welches ihm auf dem Schauplatz der Geschichte bestimmt war.¹⁾

II. Die Befehrung.²⁾

Um die Befehrung des Saulus zu verstehen, müssen wir uns zunächst über sein Verhalten als Verfolger klar sein. Er verfolgte mit Bosheit, deshalb bedurfte er der Vergebung; aber er verfolgte nicht aus Bosheit, in der Absicht,

¹⁾ Vergl. das Bild, welches Pfleiderer von Paulus entwirft (Das Urchristentum, S. 29). Allerdings spricht er von ihm als Apostel, aber die angegebenen Züge lassen schon bei dem Menschen entsprechende Anlagen voraussetzen: „Ein selbstloses Mitgefühl und eine Macht der Hingabe, welche man nur selten bei einem Manne der That findet, welche vielmehr das Vorrecht der edelsten Frauennaturen zu sein pflegen.“

²⁾ Vergl. als Spezialbearbeitungen: Bengel, Über die Befehrung des Apostels Paulus, 1826; Paret, Das Zeugnis des Apostels Paulus über die ihm gewordene Christus-Erscheinung, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1859; Beshlag, Studien und Kritiken, 1844 und 1870.

Unrecht zu thun. Deshalb konnte er nicht bloß Vergebung erlangen, sondern sogar ohne irgendwelche Zwischenstufe zum Apostel berufen werden. Wenn in einem Sinne die Richtung seines Lebens durch dieses Ereignis von Grund aus verändert wurde, so blieb sie in einem andern Sinne dieselbe. Vorher strebte er nach Gerechtigkeit und Heiligkeit unter der Form der Beobachtung des Gesetzes. In Christo hat er beides in der vollkommensten Form gefunden; denn aus der Gemeinschaft mit dem Herrn schöpfte er fortwährend diese beiden Güter, die in seinen Augen die höchsten waren (Phil. 3, 9—11).¹⁾

Der Unterschied zwischen vorher und nachher besteht einzig darin: vorher mischte sich in all sein Thun etwas Unlauteres und Schädliches, das „Suchen des eigenen Ich“; nachher war dieser unreine Zusatz infolge der inneren Vernichtung, durch welche Paulus hindurchmußte, verschwunden und nur das demütige Gefühl der unaussprechlichen Gnade, die er erfahren, geblieben, und das Verlangen, den zu verherrlichen, in dessen Tod er das Leben gefunden hatte (Gal. 2, 20).²⁾

1. Die Erscheinung Jesu.

Wie ist die Umwandlung des Saulus in einen Paulus vor sich gegangen? Wie ist der neue Herr, Jesus Christus, an die Stelle des alten, des Gesetzes, getreten? Die Kritik, welche jede übernatürliche Einwirkung aus der Geschichte entfernen will, hat alle ihre Kunst aufgeboten, um dieses Problem zu lösen. Zwei Männer besonders haben zu diesem Zweck Wunder des Scharfsinns vollbracht: Holsten und Pfleiderer.³⁾

Die Lösung und zwar hauptsächlich in der Form, wie sie der letztere vorführt, ist folgende:

Die Erinnerung an den Tod des Stephanus, an seine Ruhe, seine Sanftmut, seine herrliche Hoffnung warf die ersten Reime des Zweifels hinsichtlich des Verdammungsurteils, welches er über die Christen ergehen ließ, in das Herz des Saulus. In den Verhandlungen mit denen, welche er festgenommen hatte und welche zu verhören ihm oblag, wurde er von der Deutung, die sie dem Tode Jesu gaben, indem sie das prophetische Bild der Leiden des Knechtes Gottes (Jes. 53) darauf bezogen, stutzig gemacht. Zugleich erfüllte ihn das machtvolle Zeugnis, welches sie von der Verklärung ihres Meisters durch die Auferstehung ablegten, mit Verwunderung. In der Überzeugung von der Unzulänglichkeit seiner eigenen Gerechtigkeit, die er schon damals hatte, konnte er nicht umhin, sich zu fragen, ob er in dem Tode dieses Gefreuzigten nicht das finden würde, was er in der Beobachtung des Gesetzes vergebens gesucht hatte, die Gerechtigkeit vor Gott und das messianische Heil, den Gegenstand seiner Wünsche. Als er sich nun Damaskus näherte und im Begriff war, die ganze Strenge des Gesetzes gegen die Christen zu entfesseln, erwachten diese günstigen Eindrücke in ihm mit außerordentlicher Stärke und riefen in seiner Seele einen furchtbaren Kampf hervor, bei dessen Abschluß die innerlich bereits getroffene Entscheidung sich in der Form einer sinnenfälligen Erscheinung kleidete, und der Schrei seines eigenen Gewissens ihm wie die vorwurfsvolle Stimme des gegenwärtigen Messias vernehmbar wurde.

So glaubt Pfleiderer jetzt das äußere Mittel der Erklärung, welches er früher noch heranzog: die brennende Hitze in der Wüste in der Mittagsstunde

¹⁾ „Auf daß ich Christum gewinne und in ihm erfunden werde, daß ich habe die Gerechtigkeit, die durch den Glauben an Christum kommt, zu erkennen ihn und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden.“

²⁾ „Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat.“

³⁾ Ersterer in dem Evangelium des Petrus und Paulus, letzterer in dem Urchristentum und in dem Paulinismus (2. Aufl. S. 4—16).

entbehren zu können. Bekanntlich verfährt Renan anders, welcher entweder einen Blitz und Donner Schlag vom Libanon, oder einen heftigen Anfall von Augenentzündung in Verbindung mit einem Sonnenstich eintreten läßt.

Pfleiderer scheint zu fühlen, daß diese natürlichen Mittel ganz außer Verhältniß zu der Natur und Tiefe des inneren Vorganges stehen, welcher erklärt werden soll. Dennoch mag er wohl von seiner eigenen psychologischen Entwicklung nicht völlig befriedigt sein, denn am Schlusse nimmt er eine unvermittelte Einwirkung der Gnade in Anspruch. „Diese Thatsache“, sagt er, „bleibt immerhin eine Offenbarung im vollen Sinne des Wortes. Die Seele des Saulus wurde durch die göttliche Macht von einer Wahrheit ergriffen, welche sie niemals selbst hätte hervorbringen können, welche sich aber unter der Gewalt der inneren und äußeren Einwirkungen ihm wie das Wort des Rätsels, wie die Stillung des inneren Kampfes, wie die Macht Gottes zum Heile enthüllte.“¹⁾

Reim sucht ebenfalls nach einer objektiven Ursache, die doch keine sinnliche Erscheinung sein soll. Ebenso wie er die Erscheinungen des Auferstandenen mit „Telegrammen vom Himmel“ vergleicht und darin geistliche Mitteilungen des verklärten Herrn sieht²⁾, so scheint er auch hier ein Wunder ähnlicher Art, rein geistlicher Natur zuzulassen. Ähnlich verhält es sich wohl mit Reuß, wenn er in etwas unbestimmter Sprache erklärt, „daß die Befehrung des Paulus, wenn nicht ein absolutes Wunder im herkömmlichen Sinne des Wortes, so doch ein heute unlösbares psychologisches Rätsel bleibt.“³⁾ Baur selbst faßt seine Besprechung der Thatsache dahin zusammen: „Es gelingt keiner psychologischen oder dialektischen Analyse, das Geheimnis der That zu ergründen, durch welche Gott in Paulus seinen Sohn offenbarte.“⁴⁾

Die Hauptschwierigkeit ist folgende: Je mehr man mit Pfleiderer die vorhergehenden günstigen Eindrücke häuft, desto unverständlicher wird die plötzliche und heftige Art der inneren Entscheidung; je mehr man dieselben vermindert, desto weniger wird die Umwandlung auf natürlichem Wege erklärbar.

Es ist des Einflusses, welchen die Beziehungen zu Stephanus ausgeübt haben können, Erwähnung geschehen. Wir konstatieren im Gegenteil, daß dieser Umstand, weit davon entfernt, ihn für die Christen günstig zu stimmen, ihn vielmehr im höchsten Grade reizte und den Haß, von dem er bereits besetzt war, bis zur äußersten Wut steigerte.⁵⁾ Bis dahin hatte er Jesus als Betrüger und Lasterer gehaßt. Die Verhandlung mit Stephanus enthüllte ihm etwas noch Schlimmeres. Er erkannte, daß die neue Lehre auf nichts Geringeres, als auf die Auflösung des Gesetzes, auf die Zerstörung des Tempels, auf das Verschwinden der Theokratie, kurz auf die Vernichtung alles dessen, was ihm bis dahin teuer und heilig gewesen war, abzielte.⁶⁾ Die Christen erschienen ihm von nun an als Verräter an ihrem Gotte und an ihrem Volke, als Übelthäter der schlimmsten Art, als „Sünder mit erhobener Hand“ nach dem Ausdruck des Gesetzes, als Menschen, welche von Mose einer erbarmungslosen Ausrottung preisgegeben waren. Unter diesem Eindruck, welcher der Verurteilung des Stephanus folgte, stürzte er sich in blindem Eifer auf die Bahn der blutigen Verfolgung, und, nachdem er so gegen die Christen zu Jerusalem gewüthet hatte, wandte er seine Blicke auf die, welche außerhalb wohnten, um

1) Paulinismus, 2. Aufl., S. 16.

2) Leben Jesu III, S. 605.

3) Ep. paulin. I, p. 11.

4) Das Christentum etc., 3. Aufl., S. 45.

5) Apostelgesch. 9, 1: „Saulus aber schraubete noch mit Dräuen und Morden.“

6) „Jesus von Nazareth wird diese Stätte zerstören und ändern die Sitten, die uns Moses gegeben hat.“ act. 6, 14.

sie wie die der Hauptstadt zu vernichten. Läßt sich darin das geringste Anzeichen eines Schwankens auf seinem Wege entdecken? Um den Zweck, den er sich vorgenommen, zu erreichen, begiebt er sich aus eigenem Antriebe zu dem Hohenpriester, um von ihm Vollmachten zu erlangen, auf Grund deren er die Irrlehre in Damaskus, der Hauptstadt Syriens, unterdrücken könnte.¹⁾ Wäre er dem Zweifel verfallen gewesen, so hätte er nicht so handeln und aus eigenem Antriebe eine solche Aufgabe auf sich nehmen können. Sobald ein Mensch sich in der inneren Verfassung, welche hier von Saulus angenommen wird, befindet, steht er still, sucht die Einsamkeit, sinnt nach, beobachtet, betet. Saulus war nun gewiß ernst und aufrichtig, sein Verhalten in diesem Augenblick setzt also einen mehr als je überzeugten Mann voraus. Der Anblick des sterbenden Stephanus mag ihn gerührt haben, erschütterte hatte er ihn nicht, denn er fand die Erklärung seiner Freudigkeit in dem Fanatismus dieses irregeleiteten Menschen.

Die Anwendung, welche die Christen von dem prophetischen Bilde des leidenden Messias machten, konnte ebensowenig auf den Geist des jungen Pharisäers großen Eindruck hervorbringen. Die Schriftgelehrten besaßen damals, wie heute, bei der Auslegung dieses Bildes Mittel, welche sie der Nothwendigkeit enthoben, es auf die Leiden und den Tod des Messias anzuwenden. — Man hat geglaubt, sich auf das Wort Jesu an Saulus berufen zu können: „Es wird dir schwer werden, wider den Stachel zu löcken.“ Man fand darin das Anzeichen eines inneren Kampfes, welcher der Erscheinung Jesu vorgegangen wäre und sie herbeigeführt hätte; aber dieses Wort bedeutet nur: „Du magst ausschlagen, wehe dir, wenn du darin beharrst!“ Der Herr vergleicht Paulus mit einem ungebändigten Roß, dem sein Reiter die Sporen in die Flanken bohrt, um es anzutreiben. „Du schlägst aus, du bäumst dich, vergebens, ergieb dich oder wehe dir, Widerstehen wäre dein Verderben.“ Paulus hat diese Drohung wohl verstanden, das beweist der Ausdruck in dem ersten Korintherbriefe, welcher der Wiederhall derselben ist: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte! Ich muß es thun (ἀνάγκη ἐπικρατεῖ), gern oder ungern, das Amt ist mir befohlen.“

Ohne Zweifel bestand bei Saulus eine gewisse Anlage zum Glauben, nämlich das Gefühl der Unzulänglichkeit seiner eigenen Gerechtigkeit; und vielleicht war es gerade diese Erfahrung, welche ihn zur Verfolgung antrieb, um so den Versuch zu machen, mit Hilfe dieses verdienstlichen Werkes die innere Leere, welche er empfand, auszufüllen (Joh. 16, 2). Wenn das aber eine Vorbereitung war, so war sie nur negativer Natur. Aus diesem Zustande seelischen Leidens konnte sich nur die Möglichkeit des Glaubens ergeben; um den Glauben selbst hervorzubringen, bedurfte es eines positiven Faktors, einer schöpferischen That.

Im allgemeinen findet sich in den Schriften des Apostels kein Wort, welches darauf schließen ließe, daß sein neuer Glaube irgendwie aus früheren, dem Evangelium günstigen Eindrücken hervorgegangen wäre. Weizsäcker ist hierüber mit uns einverstanden: „Es ist eine nicht zu erschütternde Thatsache“, sagt er, „daß dieser Bekehrung keine christliche Unterweisung voranging, daß Saulus den Glauben verfolgte, weil er ihn als unverträglich mit dem Gesetz und der Überlieferung ansah, und daß sich bei ihm in keiner Weise Hineigung zum Glauben oder Schwanken zwischen zwei verschiedenen Möglichkeiten fand.“²⁾ Was ergiebt sich nun aber in den Augen dieses Gelehrten aus dieser

¹⁾ „Und bat ihn um Briefe gen Damaskus an die Schulen, auf daß, so er etliche dieses Weges fände, Männer und Weiber, er sie gebunden führete gen Jerusalem.“

²⁾ Apost. Zeitalter, S. 72.

freimütig anerkannten Thatsache? Da er entschlossen ist, keine objektive und übernatürliche Erscheinung zuzulassen, ist er außer stande, etwas Bestimmtes vorzubringen und schließt mit folgenden Worten, welche denen Baur's entsprechen: „Die Geschichte begnügt sich damit, den Wechsel der Gesinnung nachzuweisen; sie überschreitet nicht das Bereich der Erfahrung.“ Mit andern Worten, die Geschichte führt das Geschehene vor, ohne es zu verstehen, weil es, wie die Auferstehung des Herrn, nur verstanden werden kann, wenn die durch die Geschichte selbst gelieferte Erklärung zugelassen wird; die Zulässigkeit dieser Erklärung aber wird von diesen Gelehrten von vornherein abgelehnt.

In der That ist der wahre, ja einzig mögliche Beweggrund der, von welchem das Bewußtsein des Paulus selbst Zeugnis giebt. „Bin ich nicht ein Apostel? Habe ich nicht unsern Herrn Jesum Christum gesehen?“ schreibt er an die Korinther (1. Br. 9, 1). Offenbar will er hier nicht von einer einfachen Vision reden, denn nie hat jemand behauptet, daß eine rein innerliche Vision den Charakter eines Apostels verleihen könne. Paulus beginnt in gleicher Weise den Galaterbrief mit den Worten: „Ein Apostel, nicht von Menschen, auch nicht durch Menschen, sondern durch Jesum Christ und Gott den Vater, der ihn auferweckt hat von den Toten.“ Dieser Zusatz, durch welchen der Apostel hier Gott den Vater bezeichnet, ist sicherlich dazu bestimmt, die Leser zu erinnern, daß die Auferstehung Jesu die Thatsache ist, welcher Paulus die Möglichkeit verdankt, ebenso direkt von Jesu berufen zu sein, wie die Urapostel. Paulus bezeugt die leibhaftige Erscheinung des Auferstandenen, welche ihm zu teil geworden ist, zum dritten Male 1. Kor. 15, 8: „Am letzten von allen ist er auch von mir, als einer unzeitigen Geburt, gesehen worden.“ In diesen Worten stellt er diese Erscheinung nicht nur mit den andern, welche die Apostel und die Fünfhundert erfuhren, auf eine Stufe, er unterscheidet sie sogar streng durch die Bezeichnung „am letzten“ von allen Erscheinungen, welche später ihm selbst oder anderen zu teil wurden. Sie ist also in seinen Augen eine wirkliche und ohne jeden Zweifel leibhaftige Erscheinung; denn er will in diesem Kapitel die leibliche Auferstehung als wesentlichen Bestandteil des christlichen Glaubens begründen; eine bloße Vision aber würde etwas Derartiges nicht beweisen.

Es ist gefragt worden, wie denn Saulus in dem Fall einer objektiven und sinnenfälligen Erscheinung Jesum habe erkennen können, den er doch nie gesehen hatte. Er erkennt ihn auch nicht: „Wer bist du, Herr?“ fragt er, und Jesus antwortet: „Ich bin Jesus, den du verfolgst.“ Pfleiderer stellt das Dilemma auf: In welchem Leibe ist Jesus erschienen? Ist es in seinem irdischen Leibe, wie haben ihn dann die Gefährten des Paulus nicht gesehen? Ist es in dem himmlischen, wie hat ein geistlicher Leib Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung werden können? — Selbstverständlich ist das erste unzulässig. Hinsichtlich der zweiten Möglichkeit ist zu bedenken, daß der Zusatz geistlich zu himmlischem Leibe, ebensowenig wie psychisch, wenn es zu irdischem Leibe gesetzt wird (1. Kor. 15, 44), die Substanz dieses Leibes bezeichnet; er drückt das Wesen der ihn belebenden und bewegenden Geisteskraft aus. Das Verhältnis des irdischen Leibes zu der Seele, welche ihn leitet, ist ein undurchdringliches Geheimnis; wie viel mehr das des zukünftigen Leibes zu dem Geiste, welchem er als Werkzeug dient!

Das Zeugnis dessen, dem die Erscheinung galt, wird durch zwei Thatsachen bestätigt: durch den Eindruck, welchen seine Reisegefährten empfangen und durch das Eingreifen des Ananias. Dreimal wird das Gesicht bei Damaskus in der Apostelgeschichte berichtet: von dem Verfasser in der eigentlichen Erzählung (Kap. 9), von Paulus, als er von den Stufen des Tempels aus zu dem Volke redete (Kap. 22) und von demselben in seiner Verteidigungs-

rede vor Festus und Agrippa (Kap. 26). In diesen Berichten finden sich gewisse Verschiedenheiten. In dem dritten wird die Berufung des Saulus zum Apostel dem Herrn selbst im Augenblick der Erscheinung in den Mund gelegt, während in den beiden ersten dieselbe durch die Vermittelung des Ananias drei Tage später an ihn erging; ferner in dem Bericht des Kap. 9 wird die Stimme des Herrn von den Gefährten des Saulus gehört, ohne daß sie seine Gestalt sehen, während sie nach der Rede des Kap. 22 das Licht sehen, ohne jedoch die Stimme zu hören.

Hinsichtlich der ersten Abweichung ist Wendt der Ansicht, daß der grundlegende Bericht der von Paulus selbst sei, sowie er in der Rede Kap. 26 vorliegt, deren Wortlaut nach seiner Auffassung aus einer sehr alten Quelle stammt, während die beiden andern Berichte in sehr freier Weise und unter Hinzunahme auseinandergehender Überlieferungen von dem Verfasser hergestellt sind.¹⁾

Aber diese Hypothese hat alle Wahrscheinlichkeit gegen sich. Wenn der Verfasser mit diesem sehr alten Dokument, aus welchem er die Rede des 26. Kap. entnommen haben soll, vor Augen arbeitete, wie hätte er dann wohl aus eigenem Antriebe oder auf irgend eine andere Überlieferung hin das Tatsächliche abgeändert und eine so wichtige Episode, wie die Beteiligung des Ananias, welche in diesem Berichte völlig fehlt, hinzugefügt? Ist es nicht viel natürlicher anzunehmen, daß Paulus selbst, als er Festus und Agrippa den Vorgang erzählte (Kap. 26), den Bericht kürzer gefaßt und die Botschaft dem Herrn direkt in den Mund gelegt hat, welche dieser in Wirklichkeit etwas später durch Vermittlung des Ananias an ihn gerichtet hatte? Bei der andern Abweichung ist es wohl augenscheinlich, daß der Verfasser nicht die Absicht gehabt haben kann, seinen Bericht im 9. Kap. mit dem, welchen er dem Paulus im 22. Kap. in den Mund legt, in Widerspruch zu setzen, und wir werden insolgedessen darauf geführt, irgend welche Lösung des angegebenen Unterschiedes zu suchen; und die gesuchte Lösung liegt auf der Hand. Aus beiden verschiedenen Ausdrucksweisen tritt ein und derselbe Gedanke hervor, nämlich, daß die Erscheinung, soweit sie die Wahrnehmung durch Gesicht oder Gehör betrifft, nur von Paulus selbst, für welchen allein sie eigentlich bestimmt war, deutlich wahrgenommen wurde, während seine Gefährten in dieser doppelten Hinsicht nur das unklare Gefühl eines außerordentlichen Vorganges haben, welcher in ihrer Nähe geschah. Sie werden durch den außerordentlichen Glanz des Lichtes geblendet (es ist nicht die Rede von einer Gestalt), und im ersten Augenblick fielen sie, wie Saulus, zu Boden; gleichzeitig drang der Ton einer Stimme an ihr Ohr, aber sie unterschieden nicht die gesprochenen Worte. Joh. 12, 28—30 bietet uns in der Geschichte Jesu ein ähnliches Vorkommnis.²⁾ Immerhin beweist diese Beteiligung der Gefährten des Paulus an dem Vorgang der Erscheinung, so indirekt und nebensächlich sie auch sei, die Objektivität derselben für jeden, welcher diese Umstände der Erzählung nicht als Erfindung ansieht.

Ebenso verhält es sich mit dem Eingreifen des Ananias, welches der Bericht durch eine Erscheinung des Herrn selbst herbeigeführt werden läßt.

¹⁾ Apostelgeschichte (Kommentar von Meyer, 7. Aufl.) f. Einleitung S. 19 und 20 und Kap. 9.

²⁾ Es ist wichtig, darauf zu achten, daß der Text des Lukas ziemlich deutlich zwischen den beiden Ausdrücken ἀκούειν τῆς φωνῆς (9, 7; 22, 7) und ἀκούειν τὴν φωνήν (22, 9; 26, 14) unterscheidet; der Genitiv drückt die Abhängigkeit des Hörenden vom Redenden aus, der Akkusativ schließt die gedankenmäßige Erfassung des Inhalts durch den Hörer ein. Letzteres wird hinsichtlich der Gefährten des Saulus in Abrede gestellt, während ersteres sich gleichmäßig auf sie und auf Saulus beziehen konnte. — Wir empfehlen nachzulesen, wie Neuß diesem angeblichen Widerspruch gerecht wird, *Histoire apostolique*, S. 112.

Entweder ist seine ganze Unterredung mit Jesu und die Botschaft, welche er von ihm erhält, eine Erfindung der Überlieferung oder des Verfassers selbst, und diese wäre dann dem Paulus, als er zum Volke redete, Kap. 22, nochmals in den Mund gelegt, oder diese neue Thatsache läßt keinen Zweifel an der Objektivität der ersten zu.

In der Geschichte des Paulus ist alles eng verbunden, trotz allem was sie, äußerlich angesehen, Unzusammenhängendes zu haben scheint. Die pharisäische Erziehung, die innere moralische Arbeit unter dem Drucke des Gesetzes, die entscheidende Erscheinung des Herrn, die apostolische Laufbahn: das sind gleichsam die Glieder einer und derselben Kette. Ohne die vorhergegangene innere Arbeit würde die sichtbare Erscheinung ein totes Kapital geblieben sein¹⁾; ohne das Eingreifen des Herrn wäre der innere Kampf in ein verzehrendes Siechtum ausgelaufen, anstatt in dem Leben des Saulus und in der Geschichte der Menschheit eine neue Zeit vorzubereiten.

Saulus mußte wenigstens dreißig Jahre alt sein, als diese tiefgehende Umwälzung sich in ihm vollzog; jünger würde er wohl kaum mit einem so ernsten Auftrage wie der, welcher ihn nach Damaskus führte, von dem Sanhedrin betraut worden sein. Die Bezeichnung νεανίας, Jüngling, welche ihm in dem Bericht von dem Märtyrertode des Stephanus (Apostelgesch. 7, 58) gegeben wird, kann nach dem Sprachgebrauch des Altertums noch auf einen Mann von 30 bis 40 Jahren angewendet werden.²⁾ Cäsar wird in diesem Alter von Dio Cassius νέος, jung, genannt. Das Leben wird in drei Abschnitte eingeteilt: nämlich die Jugend bis zum vierzigsten Jahre, das reife Alter, von vierzig bis sechzig, das Greisenalter, von dem sechzigsten Jahre ab.

Bei der Festsetzung des Zeitpunktes dieses Ereignisses schwanken die Ansichten zwischen dem Jahre 31 und 40 unserer Zeitrechnung. Wir haben gesehen, daß das Jahr 37 die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat. Das weitere wird, meine ich, die Bestätigung dieses Zeitpunktes bringen.

2. Die innere Erleuchtung.

Die Erscheinung des Herrn hatte in der Seele des Saulus einen entscheidenden Schlag geführt. Er hatte den Gefreuzigten, welchen er mit Erbitterung als falschen Messias verfolgte, in seiner Auferstehungsherrlichkeit geschaut. Diese plötzliche Offenbarung enthielt das Prinzip einer göttlichen Erleuchtung. Versuchen wir uns von dem Rechenhaft zu geben, was in dem Herzen des Saulus in den Tagen der stillen Sammlung und der äußeren und inneren Demütigung, welche er unter dem Einfluß dieser Erscheinung durchmachte, vorgehen mußte.

Vor allem verklärte ihm ein neues Licht die Person Christi: „Da es aber Gott wohlgefiel, der mich berufen hat durch seine Gnade, daß er seinen Sohn offenbaret in mir“, sagt er, als er von diesem Augenblick spricht (Gal. 1, 16). Den Eindruck, den er damals empfing, hat er 2. Kor. 4, 6 so beschrieben: „Denn Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, daß entstände die Erleuchtung von der Erkenntnis der Klarheit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi.“ In dem Übelthäter Jesus erkannte er einen Gerechten, und in diesem Gerechten das, wofür er sich immer selbst erklärt hatte, einen durch das engste Band mit Gott verbundenen Menschen, den Sohn Gottes. Zugleich nahm seine Anschauung von dem Messias selbst einen neuen mehr geistigen Charakter

¹⁾ Vergl. Luk. 16, 31: „So werden sie auch nicht glauben, ob Jemand von den Toten aufstünde.“

²⁾ Vergl. mehrere andere Beispiele bei Schleußner 3. D. W.

an. An die Stelle des „Christus nach dem Fleisch“, welcher bis dahin der Gegenstand seiner Erwartung gewesen war, trat der himmlische Christus. In diesen Tagen erschienen gewiß viele alttestamentliche Worte, welche von dem göttlichen Charakter des Messias handelten, vor seinem Geiste.¹⁾

Sodann folterte der Gedanke an die Größe seiner Sünden sein Gewissen und beugte ihn vor Gott in den Staub. Er hatte nun erkannt, daß der, gegen welchen er in dieser ganzen Periode seines Lebens gewüthet hatte, Gott selbst war, welcher in der Person seines Sohnes und in seinem wahren Volke ihm gegenüberstand. Zu diesem Ziele also hatte ihn all seine gesetzliche, mit so großer Anstrengung erworbene Gerechtigkeit und all seine rabbinische Wissenschaft, die Frucht so langer eifriger Arbeit, geführt: offenen Krieg gegen Gott zu führen! Sicher hatte er nicht absichtlich so gehandelt. Aber in der völligen Täuschung, in welcher er gelebt hatte, erkannte er um so mehr die trügerische Macht der Sünde, welche ihn in dem Augenblick, wo er Gott zu dienen meinte, zu ihrem blinden Werkzeug machte. Angesichts dieses entsetzlichen Ergebnisses erhob sich seine ganze Vergangenheit als die furchtbarste Anklage gegen ihn.

Indessen milderte ein Schimmer von Gnade den Schrecken dieser Tage. Der Herr selbst hatte ihn gesucht, er hatte ihn bei seinem Namen gerufen, er hatte ihn erbarmungsvoll angeredet, nicht niedergeschmettert. Er hatte sogar zu ihm gesagt: „Gehe nach Damaskus, daselbst wird man dir sagen, was du thun sollst.“ Er hatte also noch ein Werk zu thun, der Herr verwarf ihn nicht völlig, sondern eröffnete ihm eine Zukunft. Darin lag ein Unterpfand der Vergebung.

Aber wie sollte er eine solche Gnade begreifen? War ein Opfer imstande, eine Sünde wie die seine zu sühnen? Der Messias, welchen er eben als Auferstandenen sah, ist ein Gefreuzigter gewesen. Warum hat er an diesem Kreuz gehangen? Um für seine eigenen Sünden zu büßen? Das hatte Saulus bisher gedacht; nun versteht er, daß dem nicht so ist. Als ihn Gott auferweckte, hat er selbst ihn von allen Verbrechen, deren er beschuldigt worden, glänzend gerechtfertigt. Da fällt es ihm wie Schuppen von seinem inneren Auge: dieser gekreuzigte Messias, ein unschuldiges Opferlamm, hat die Sünde Israels, der Welt, die meinigen getragen! „Der Herr“, hatte schon Jesaias gesagt, „hat unser aller Missethat auf ihn gelegt.“ Darin liegt das Geheimnis dieses Todes, welcher bisher für ihn wie für Israel der Stein des Anstoßes, der Thatbeweis des Betruges gewesen war. „Mein Knecht, der Gerechte, wird viele gerecht machen“, hatte der Prophet weiter gesagt. Das ist die Gerechtigkeit, welche er bisher nie hatte erreichen können. Sie kommt von ihm; sie ist das Gottesgeschenk, welches er uns durch seinen Tod erworben hat: eine Rechtfertigung ganz aus freier Gnade, — denn was hat Saulus gethan, um sie zu verdienen? — Eine Rechtfertigung für alle, denn wem könnte sie verweigert werden, wenn sie ihm, dem schuldigsten von allen, zu teil wird!

In dem Augenblick, da ihn die Verdammnis ergreift, da der Tod ihn umfängt, enthüllt sich ihm so die wahre Gerechtigkeit, das Ziel seines Sehns. Das wahre Leben erscheint ihm in der Ferne, ein Leben, welches das höchste Gut nicht mehr sucht, sondern besitzt, und um deswillen ein Leben, dessen Mittelpunkt nicht mehr er selbst sein wird, sondern der, in welchem er endlich das Ziel seines Daseins erreicht hat, „der Sohn Gottes, welcher ihn geliebt, und sich selbst für ihn dahingegeben hat“.

Und wie erscheint ihm nun in diesem neuen Zustande das Gesetz, der Herr, unter dessen Herrschaft er bisher gelebt hatte? Es hat ihn selbst dahin

¹⁾ Jes. 9, 6; Sach. 12, 10; Mal. 3, 1. Denn die Exegese des Paulus war nicht die unserer rationalistischen Ausleger.

geführt, wo er auf immer mit ihm brechen muß. Er macht sich los von diesem Führer, welcher ihn in den Abgrund hinabgeleitet hat, um sich ganz an den anzuschließen, der ihn daraus gerettet hat; sein ganzes Heil ist fortan in dem Kreuze beschlossen.

„Wenn die Gerechtigkeit aus dem Gesetz kommt“, hat er später geschrieben, „so ist Christus vergeblich gestorben.“ Da aber der Tod Christi nicht vergeblich sein kann, so ist das Gesetz nicht das Mittel, durch welches die Gerechtigkeit kommen soll. So macht der Tod Christi der Herrschaft des Gesetzes ein Ende.¹⁾

So lag alles, was Paulus sein Evangelium genannt hat, in dieser wichtigsten Erfahrung seines Lebens eingeschlossen, und hat sich in diesen Tagen für sein inneres Leben daraus entwickelt. Folgt etwa daraus, daß, wie man behauptet hat, sein Evangelium nur eine individuelle Auffassung, nicht aber ein Geschenk der Offenbarung war?²⁾ Sicherlich nicht; denn wenn diese Heilsauffassung aus dieser Erfahrung hervorgegangen ist, so muß sie darin eingeschlossen gewesen sein. Sie folgte notwendig aus der That, durch welche Gott ihm die Augen geöffnet und ihn in das Reich des Lichtes selbst eingeführt hat. In der That, was sich damals in dieser Seele herausrang, das war nicht allein ihr eigenes Heil, sondern das der Heidenwelt. Die Gedankenreihe, die sich in dem Geiste des Saulus entfaltete, war die Wiedergabe des Erlösungsplanes, welchen Gott dem mitteilte, der ihn der Welt völlig enthüllen sollte. Aus der Erfahrung sollte der klare Einblick entstehen, aus demselben das Zeugnis und aus dem Zeugnis der Glaube der Heiden.

Das Evangelium des Paulus hat zwei Bürgschaften: die göttliche Erscheinung, aus welcher es hervorgegangen ist, und das göttliche Werk, zu welchem es geführt hat. Die innere Erleuchtung, welche diesen Anfang und dieses Ende verbindet, kann selbst nur ein göttliches Werk sein.

Mehrere Stellen in den paulinischen Briefen³⁾ sind ein treuer Wiederhall seiner Eindrücke während dieser drei Tage und dienen dazu, uns, wie wir eben gethan haben, den Zustand zu vergegenwärtigen, in welchem Saulus sich befand, als nach Verlauf dieser Tage der Dunkelheit, der Sammlung, des tiefen Sinnens und heißen Gebetes Ananias sich ihm im Auftrage des Herrn näherte, um das so vorbereitete Werk zu vollenden.

Durch die Auflegung der Hände im Namen des Jesus, welcher ihm auf dem Wege erschienen war, gab er ihm das Gesicht wieder und rief die Gabe des heiligen Geistes auf ihn herab, nach welchem Saulus verlangte, wie ein dürres Land nach dem Tau des Himmels. Dann drückte er ihm persönlich durch die Taufe das Siegel der Rechtfertigung auf, an welche er geglaubt hatte; und durch diese doppelte Taufe mit Wasser und Geist wurde Saulus zugleich mit dem unsichtbaren Leibe Christi und dem sichtbaren der Gläubigen verbunden. Der Bote des Herrn machte ihn darauf mit der Zukunft bekannt, welche Gott seit langer Zeit ihm bestimmt hatte, mit dem Berufe, den er ihm anvertraute. Die Juden besaßen in der Person der Zwölf die Boten, welche Jesus während seines Erdenwandels besonders für sie bereitet hatte. Wenn Saulus zum Apostel berufen wurde, so konnte das nur im Hinblick auf eine verschiedene und ganz neue Aufgabe geschehen. Davon mußte er selbst schon ein Vorgefühl haben, denn er schrieb später: „Da es aber Gott wohlgefiel, daß er seinen Sohn offenbarte in mir, daß ich ihn durchs Evangelium

1) S. bei Pfleiderer die schöne Stelle darüber in: Paulinismus. 2. Aufl. S. 6—7.

2) Sabatier, Revue chrétienne, Januar 1892.

3) Vergl. nachstehende Stellen aus den paulinischen Briefen, wo er selbst seine Erfahrungen jener entscheidenden Tage dargelegt hat: Röm. 6, 1—5; Gal. 2, 19—21; 2. Kor. 5, 14—15; Phil. 3, 4—10; 1. Tim. 1, 12—16; Gal. 1, 12—16.

verkündigen sollte unter den Heiden." Ananias erklärte ihm feierlich im Auftrage des Herrn, daß das die Aufgabe wäre, welcher er sein Leben widmen sollte.¹⁾

III. Die sieben Jahre der Vorbereitung.

Mehr als zwei Jahre lang hatten die Apostel aus der Unterweisung Jesu und aus dem täglichen Verkehr mit ihm einen Schatz „von altem und neuem“ gesammelt, welchen sie als weise Schriftgelehrte an das Volk, als den Gegenstand ihrer Sendung, auszuteilen hatten. Später sollte der Geist die verblaßten Erinnerungen in ihnen nur auffrischen und die empfangene Erleuchtung nur vervollständigen. Saulus war in einer völlig verschiedenen Lage. Diese reichen Erinnerungen fehlten ihm. Indes ging er nicht mit leeren Händen hinaus. Er besaß den lebendigen und verkärten Christus, welcher sich ihm offenbart hatte. Aus eigenster innerer Erfahrung besaß er das Heil, welches ohne Bedingung des Gesetzes, ohne Ansehen der Person allen frei geschenkt, das Werk des Todes Christi und seines Lebensgeistes ist. Dieses Evangelium, welches er predigen sollte, hatte er von keinem Menschen empfangen noch gelernt; er besaß es „durch die Offenbarung Jesu Christi“ (Gal. 1, 12). Das war sein Anteil, das besondere Los, welches ihm bei der großen Austeilung der Gnade unter die ersten Verkündiger der Predigt des Heils zufiel (Eph. 3, 2. 3); und das hat er sein Evangelium genannt (τὸ εὐαγγέλιόν μου) im Unterschiede von der evangelischen Predigt überhaupt, welche ihm mit den anderen Aposteln gemeinsam war (τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, Röm. 16, 25). Ohne Zweifel hat sich die Erleuchtung, durch welche er mit den Gaben für sein apostolisches Wirken ausgerüstet wurde, nach und nach während der Tage vollzogen, welche er zu des Herrn Füßen verbrachte; aber als er sich erhob um zu handeln, war er im leiblichen und geistlichen Sinne sehend. Wie der Blindgeborene konnte er sagen: „Ich war blind, aber nun bin ich sehend.“ Er war bereit zum Beginn des Werkes, zu welchem er ausgesondert war und welchem er sich mit allen Mitteln „semitischen Feuers, griechischer Gewandtheit und römischer Willenskraft“ widmen wollte (Schaff).²⁾

¹⁾ Weizsäcker erkennt vollkommen an, daß Paulus vom ersten Augenblick an diese besondere Bestimmung seines Apostolates verstand: „Mit seiner Befehrung verband sich sofort die Überzeugung von seiner Bestimmung zum Apostel unter den Heiden“ (Apostolisches Zeitalter, S. 75).

²⁾ Was wir hier sagen, schließt keineswegs die Entwicklung, welche in der Vorstellung des Apostels die Ausübung seines Amtes naturgemäß mit sich brachte, aus. Aber das Hellsdunkel, in welchem Sabatier ihn hinsichtlich der wesentlichen Grundlagen seines Evangeliums, welche wir auseinandergelegt haben, läßt, widerspricht völlig dem Zeugnis des Apostels selbst und der wirklichen Sachlage. Sabatier läßt die völlige Entfaltung, selbst in den wesentlichen Punkten, erst mit dem großen Kampf gegen die Judaisierenden beginnen. Indes, wie Holsten selbst sagt (Evangel. des Paulus, S. 10 u. 11), „wenn man so redet, vergißt man, daß der Kampf mit dem Judentum, welcher über sein Leben entschied, die innere Krise war, welche seinem apostolischen Amte voranging. Derjenige, welcher als Apostel vor die Welt tritt, um das Evangelium eines neuen Lebens zu verkündigen, hat die Entwicklung seines eigenen Gewissens hinter sich. Weil er selbst glaubt, fordert und erlangt er als Apostel Glauben.“ Siehe auch die schöne Stelle bei Pfleiderer über diesen Gegenstand, Paulinismus, 2. Aufl., S. 6—7. Sabatier glaubt einen Beweis von der Veränderung, welche sich in der evangelischen Auffassung des Paulus seit seiner Befehrung stufenweise vollzogen hat, in den Stellen Gal. 1, 11 u. 5, 11 zu finden. Wir werden sehen, daß dieselben nichts Derartiges enthalten. Noch unglücklicher ist die Anführung von 1. Kor. 13, 11: „Da ich ein Kind war . . . Da ich aber ein Mann ward . . .“ Als ob Paulus diese beiden Ausdrücke im geistlichen Sinne nähme und von dem Fortschritt reden wollte, welcher sich in seiner Erkenntnis des Evangeliums von dem Augenblick seiner Befehrung bis zu dem, wo er schreibt, vollzogen hat! Daran denkt der Apostel nicht; er vergleicht den Unterschied zwischen unserer gegenwärtigen Erkenntnis der göttlichen Dinge und der vollkommenen, welche wir einst haben werden, mit dem Unterschiede zwischen den Anschauungen und dem Urteil eines Kindes (im eigentlichen Sinne des Wortes) und denen eines Erwachsenen.

Die sieben Jahre (von 37 bis 44), welche auf seine Bekehrung folgten, wurden für Paulus eine Lern- und Probezeit. Er bedurfte derselben zu seiner Befestigung, aber er nicht allein; die Kirche selbst war damals noch nicht reif, die Hand an das große Werk der Bekehrung der Heiden zu legen. Und von ihr mußte doch das Zeichen dazu ausgehen, denn es handelte sich hierbei um etwas anderes, als um die Aufgabe eines einzelnen.

Diese Periode umfaßt: 1) drei Jahre der Verkündigung des Paulus in Damaskus und in Arabien; 2) seinen ersten Besuch in Jerusalem nach seiner Bekehrung und einen längeren Aufenthalt in Tarsus; 3) seine einjährige Thätigkeit in der neugegründeten Gemeinde zu Antiochia.

Die ersten Predigten.

Der Apostel zeichnete sich nicht selbst seinen Weg vor, sondern ließ sich von dem Herrn führen. Er hatte die Juden von Damaskus vor sich, welche er vor dem Evangelium hatte schützen wollen, und nun boten sie sich ihm als erstes Arbeitsfeld dar. Es ist nicht notwendig, bei ihm eine gewisse Abneigung gegen die andern Apostel anzunehmen, um zu erklären, was ihn hinderte, unter diesen Umständen nach Jerusalem zurückzukehren. Es wird von niemand, selbst nicht von einem Apostel, verlangt, sich leichten Herzens dem Wolfe in den Rachen zu stürzen. Die Folgezeit wird zeigen, wie wichtig die Klugheit, welche Paulus hierin übte, für sein Apostolat war.

Seine Thätigkeit in Damaskus wurde nach Gal. 1, 17 durch eine Reise und einen Aufenthalt in Arabien (wahrscheinlich im Hauran, östlich von Damaskus) unterbrochen, von welchem der Bericht der Apostelgeschichte schweigt, sei es, daß Lukas nichts davon gewußt hat, oder daß er nicht genau genug darüber unterrichtet war, oder endlich, daß es nicht in seiner Absicht lag, es zu erwähnen. Man nimmt häufig an, daß diese Zeit in Arabien eine Zeit der Zurückgezogenheit und der stillen Gemeinschaft mit dem Herrn war, während welcher Paulus sich die empfangene Offenbarung innerlich noch mehr aneignete und welche für ihn gleichbedeutend mit dem wurde, was für die Jünger die mit dem Herrn verlebten Jahre waren. Ich glaube nicht, daß die Art, wie Paulus im Galaterbriefe von dieser Zeit seines Lebens spricht, dieser Anschauungsweise günstig ist. Er will beweisen, daß der Inhalt seines Evangeliums ihm durch keine menschliche Unterweisung zugekommen ist; dieser Beweis folgt aus dem Aufenthalt in Arabien nur in dem Fall, daß er bereits damals sein Evangelium ebenso wie später gepredigt hat. Nach dieser Reise, deren Dauer wir nicht kennen, kam Paulus wieder nach Damaskus, von wo er ausgegangen war, und es ist leicht verständlich, daß in dem Bericht des Lukas dieser zweite Aufenthalt unmittelbar an den ersten anknüpft und mit demselben vermischt ist (Apostelgesch. 9, 23). Aber der Nachdruck, mit welchem der Verfasser sagt *ὡς ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί* (als eine geraume Zeit erfüllt war), entspricht wohl dem Zeitraum von drei Jahren, den Paulus im Galaterbrief angiebt. Die gegen ihn aufgebrachten Juden stellten ihm nach, er aber entging ihnen, indem er durch ein Fenster, welches auf die Stadtmauer führte, entwich. Diese eigentümliche Flucht ist nicht nur in der Apostelgeschichte erzählt, sie wird von Paulus selbst 2. Kor. 11, 33 erwähnt. Der Präsekt, welcher die städtische Thormache der zahlreichen und wohlhabenden jüdischen Gemeinde zu Damaskus zur Verfügung gestellt hatte, verwaltete diese Stadt im Namen des arabischen Königs Aretas oder Hareth (2. Kor. 11, 32). Dieser Umstand befremdet, weil Syrien längst römische Provinz geworden war; aber es ist merkwürdig, daß die Reihe der Damascener römischen Münzen gerade unter der Regierung des Kaligula und Klaudius, d. h. von 37 bis 54, also in dem Zeitpunkt unserer Geschichte unterbrochen ist. Aretas muß aus einem uns unbekannten Grunde

nach dem Siege über seinen Schwiegersohn Herodes Antipas, welcher seine Tochter verstoßen hatte, zeitweise in den Besitz von Damaskus gelangt sein. Dieser Herrscher, namens Aretas Aneas, hat bis zum Jahre 40 unserer Zeitrechnung gelebt, also genau bis zu dem dritten Jahre, welches auf die Bekehrung des Paulus folgte.¹⁾

Erste Rückkehr nach Jerusalem und Aufenthalt in Tarsus.

Obwohl nicht ohne Scheu vor dem Augenblick, wo er in Jerusalem mit den jüdischen Behörden, welche er gewissermaßen verraten hatte, und mit all seinen alten fanatischen Genossen zusammentreffen würde, mußte Paulus doch ein lebhaftes Verlangen empfinden, sich den ersten Jüngern des Herrn zu nähern und sich mit dem einen oder dem andern auszusprechen. Barnabas, ein Levit von der Insel Cypern, führte ihn bei den Aposteln ein; er hatte ihn vielleicht schon früher gekannt oder bei Ananias getroffen. Der unbestimmte Ausdruck der Apostelgeschichte „die Apostel“ wird von Paulus Gal. 1, 18. 19 näher bestimmt. Er fand Petrus allein in Jerusalem, und durch ihn trat er mit dem ursprünglichen, von dem Herrn eingesetzten Apostolat in Berührung. Er blieb vierzehn Tage in seinem Hause und sah außerdem Jakobus, den Bruder des Herrn, welcher als Haupt der Herde zu Jerusalem die Stadt nicht verließ. Die Christen jedoch hielten sich meist fern, da sie Verrat fürchteten. Wir können uns denken, mit welcher gespannten Teilnahme im Herzen Paulus zum ersten Male die Erzählungen aus dem Munde dieser beiden Männer, vorzüglich des Petrus, aufnahm. Über das Erdenleben des Herrn hatte er bereits durch Ananias viel erfahren können; aber damals sind die zahlreichen Züge aus dem Leben Jesu und einige seiner Worte, welche er in seinen Schriften erwähnt (1. Kor. 7, 10; 9, 14; 1. Thess. 5, 2—3), zu seiner Kenntnis gekommen.

Es lag Paulus daran, den Herrn in dem Kreise zu predigen, in welchem er ihn früher gelästert hatte. Er fing deshalb Besprechungen mit den griechisch redenden Juden an, welche in Jerusalem wohnten. Allein der Wortwechsel wurde so hitzig, daß sein Leben bald in Gefahr kam (Apostelgesch. 9, 9—29), und die Apostel es für klug hielten, ihn von Jerusalem zu entfernen. Paulus hat erzählt (Apostelgesch. 22, 17—21), daß der Herr ihm als Antwort auf sein Gebet selbst den Befehl gab, sich zu entfernen. Er zögerte ohne Zweifel, dem Rat, welchen die Brüder ihm aus Rücksicht auf seine eigene Sicherheit gaben, zu folgen und fügte sich erst, nachdem er dem Herrn seine Einwendungen vorgelegt hatte. Er zog sich nun zu seiner Familie nach Tarsus zurück, wo wir ihn später wiederfinden werden, und von wo er inzwischen in den benachbarten Gegenden, in Cilicien und Syrien, eine Thätigkeit ausübte (Gal. 1, 21). Doch warum fügte er (B. 22 und 23) hinzu, daß er damals die Gemeinden von Judäa noch nicht kennen gelernt habe, welche doch um seinetwillen voller Freude und Dank gegen Gott waren? Weiß meint, daß er dadurch einen noch stärkeren Beweis der Unabhängigkeit seines Apostolats führen will, indem er daran erinnert, wie er von Jerusalem sofort nach Syrien gegangen sei, ohne in Judäa einen der andern Apostel gesehen zu haben. Aber diese Absicht erklärt nicht alle Einzelheiten obiger Verse; mir will es vielmehr scheinen, als gäbe Paulus dem schmerzlichen Gefühle freien Lauf, welches ihm der Abstand zwischen den ersten Zeiten, wo er in Frieden und Eintracht mit den apostolischen Gemeinden lebte, und dem Augenblicke harten Kampfes, in welchem er den Galaterbrief schrieb, verursachte. Damals gab es in Judäa noch weniger als

¹⁾ Vergl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes (2. Aufl. des Lehrbuches), Band I, S. 618.

sonst wo Gemeinden, deren freie Haltung gegenüber dem Gesetz die Unzufriedenheit eines Teiles der Judenthristen erregen konnte. Er selbst betonte den Grundsatz der Aufhebung des Gesetzes nicht, wie er es zu gunsten der Heiden nach der Gründung der großen antiochenischen Gemeinde thun mußte, als er gegen die Versuche der Jüdaisten, dieselbe dem Gesetze zu unterwerfen, zu kämpfen hatte. Er wendete ohne weiteres auf die Heiden, welche er bekehrte, das Prinzip der Freiheit an, ebenso wie Petrus dazu gekommen war, es bei Kornelius zu thun. Daraus folgte jedoch noch keine Feindseligkeit, vielmehr brach der Kampf erst aus, als dies in bedeutendem Umfange in Antiochia geschah, so daß eine zweite Form der christlichen Kirche im Gegensatz zu der ersten zu entstehen schien.

Während des nun folgenden Aufenthaltes in Tarsus wurden wahrscheinlich mehrere von den Gliedern seiner Familie oder von seinen Landsleuten, welche Röm. 16, 3—15 erwähnt werden, bekehrt. Aus der Angabe „vierzehn Jahre“ (2. Kor. 12, 2) folgt, daß ihm damals die Verückung bis in den dritten Himmel zu teil wurde, welche er so lange als Geheimnis bewahrte, und wobei ihm unaussprechliche Dinge offenbart wurden, welche nach Thiersch das Geheimnis der Gemeinschaft Christi und seiner Kirche betrafen. Wenn der 2. Korintherbrief im Jahre 58 geschrieben ist, so würde dieser Vorgang in dem Zeitpunkte, bei welchem wir angelangt sind, stattgefunden haben und er würde gleichsam die Weihe zu seiner nunmehr beginnenden Amtsthätigkeit sein.

Der Aufenthalt in Antiochia und neue Reise nach Jerusalem.

Mitten in dieser rein persönlichen, außeramtlichen Thätigkeit wurde Paulus durch die Ankunft eines Mannes überrascht, welcher dazu berufen gewesen zu sein scheint, in seiner Laufbahn eine wichtige Rolle zu spielen. In Antiochia, der Hauptstadt Syriens, welche nicht weit von Tarsus liegt, war ein Werk von wunderbarer Schönheit entstanden. Aus Phönizien, von Cypern und aus Kyrene waren bekehrte Christen, welche die Verfolgung aus Judäa vertrieben hatte, in diese Stadt gekommen und hatten, indem sie die bis dahin gewahrte Schranke durchbrachen, das Heil nicht allein den Juden, sondern auch den Griechen, d. h. Heiden von Geburt¹⁾, verkündigt. Von diesen wurde die frohe Botschaft mit Begeisterung aufgenommen, eine zahlreiche heidnische Volksmenge bekehrte sich, und so entstand eine blühende Gemeinde, offenbar ohne daß von Beschneidung und mosaischen Satzungen die Rede war. Barnabas, welcher von Jerusalem gesandt wurde, um diese Bewegung zu prüfen, war hoch erfreut, als er das Werk des Herrn sah, und indem er sich daran erinnerte, daß Paulus in Tarsus, ganz in der Nähe dieses neuen Mittelpunktes christlichen Lebens, weilte, erkannte er, was dieser Arbeiter hier wirken könne; darum eilte er zu ihm und führte ihn in dieses neue Feld der Thätigkeit ein. Aus der Gemeinde zu Antiochia ist unter der Mitwirkung des Paulus als herrliche Frucht die Evangelisation der Heidenwelt hervorgegangen.

In diesem ganzen Bericht von der Gründung der antiochenischen Gemeinde (Apostelgesch. 11, 19—26) herrscht ein eigentümlicher Ton, welcher die Gegenwart des Verfassers und seine persönliche Teilnahme dabei zu verraten scheint. Überraschend ist es in dem Man. D nach Erwähnung der Ankunft mehrerer Propheten aus Jerusalem die Worte zu finden (B. 28): „und es war große

¹⁾ Die Lesart von A D $\pi\rho\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \text{Ἑλλήνας}$ (Apostelgesch. 11, 20) ist die einzig mögliche in Anbetracht des Gegensatzes gegen den Ausdruck: allein zu den Juden (B. 19). Will man durchaus, wie Westcott und Hort die Lesart von B und den T. R. $\pi\rho\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \text{Ἑλληνιστάς}$ (Σ: $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\alpha\varsigma$!) erhalten, so bleibt nichts übrig, als dem Wort Hellenisten hier einen Sinn zu geben, den es in der Apostelgeschichte nicht hat (6, 1; 9, 29), nämlich den von Griechen.

Freude, und als wir versammelt waren, stand einer von ihnen mit Namen Agabus auf und deutete durch den Geist eine große Teurung" Diese erste Person des Plural läßt an die „Stücke mit wir“ in dem zweiten Teil der Apostelgeschichte denken.

Ein ganzes Jahr hindurch arbeiteten die beiden Diener Christi inmitten dieser Gemeinde, welche fortwährend zunahm. Da dieser Zuwachs besonders aus Griechen bestand, welche sich den mosaischen Gebräuchen nicht unterwarfen und sich dadurch äußerlich bemerkbar von den Juden, mit welchen die Gläubigen bis dahin vereinigt waren, unterschieden, ist es verständlich, daß in Antiochia der Name Christen (*χριστιανοί*), mit welchem man von da ab die Glieder der Kirche (Apostelgesch. 11, 26) bezeichnete, entstand. Es ist der Name, welchen wir später bei Tacitus wiederfinden (Ann. 15, 44 *quos vulgus christianos appellat*); vergl. Sueton, Nero 16.

Diese neue Erscheinung zog mehr und mehr die Aufmerksamkeit der Gemeinde zu Jerusalem auf sich, so daß wiederholt mehrere Propheten der Urkirche nach Antiochia kamen, unter ihnen Agabus, welcher eine große Hungersnot vorher sagte, um deren willen sofort eine Sammlung unter den Gläubigen veranstaltet wurde.

Nach dem Bericht der Apostelgeschichte wurde dieser erste längere Aufenthalt des Paulus in Antiochia durch eine Reise nach Jerusalem abgeschlossen, deren Zweck war, den Gemeinden von Judäa den Betrag der Sammlung, welche in Anbetracht der von Agabus angekündigten Hungersnot veranstaltet worden war, zu überbringen (vergl. 11, 28—30). Die Abreise des Saulus und des Barnabas, seines Reisebegleiters, wird 11, 30 unmittelbar vor der Erzählung von dem schrecklichen Tode des Königs Herodes Agrippa, des letzten Fürsten des israelitischen Volkes (Apostelgesch. 12) erwähnt. Ihre Rückkehr nach Antiochia wird in den letzten Versen dieses Kapitels (12, 25) erzählt. Daraus scheint hervorzugehen, daß die Reise gerade zur Zeit dieses Todesfalles stattgefunden habe. Da derselbe nach Josephus in das Jahr 44 gesetzt werden muß, so hat auch die Reise in diesem Jahre stattgefunden. Das stimmt auch mit dem Zeitpunkt der Weissagung des Agabus überein, denn nach Josephus (Antiqu. 20, 2, 6) traf die Hungersnot Palästina und Syrien im Jahre 44. Die Weissagung des Agabus muß also kurz vorher ausgesprochen worden sein.

Indes alles, was wir von diesem Besuch Pauli in Jerusalem gesagt haben, würde irre führen, wenn die Angaben desselben im Galaterbriefe (Kap. 1) jede Möglichkeit einer solchen Reise ausschließen, wie die meisten neueren Kritiker behaupten. Diesen Schluß gründen sie auf die Thatsache, daß Paulus in dem 2. Kapitel dieses Briefes von einer Reise nach Jerusalem, welche er viel später machte (s. die vierzehn Jahre 2, 1), als von der zweiten spricht. Dann wäre also diejenige, von welcher wir reden, ausgelassen, und das wäre unmöglich, wenn sie wirklich stattgefunden hätte; denn da Paulus beweisen wollte, daß er nicht von den Aposteln unterrichtet wäre, hätte er sich der Gefahr ausgesetzt, der Lüge geziehen zu werden, wenn er eine einzige Gelegenheit des Zusammentreffens mit ihnen übergangen hätte.¹⁾ Dieser scheinbare

¹⁾ Sabatier, l'Apôtre Paul, S. XX, sagt: „Man muß die Apostelgesch. 11, 30 erwähnte Reise als apokryph ansehen, da sie durch die eigene Erklärung Pauli positiv ausgeschlossen ist“ (Gal. 1, 22). So wird auf Grund eines bloßen Scheines der Bericht der Apostelgeschichte zum Roman umgedeutet. Und doch haben wir bereits zweimal seine Genauigkeit festgestellt. Sabatier legt den Nachdruck auf das Wort *πάλιν* (2, 1), welches er im Sinne von zum zweiten Male, *τὸ δεύτερον*, nimmt, während es von neuem, ein anderes Mal, heißt, mag dies das zweite oder das dritte sein. Er zieht noch das *διὰ* vor vierzehn Jahren herbei, welches ihm mitzuumfassen scheint, daß Paulus während dieser ganzen Zeit den Fuß nicht wieder nach Jerusalem gesetzt habe. Dieser Schluß ist völlig irrtümlich. Wenn er ein gutes Wörterbuch aufschlägt, wird er sehen, daß *διὰ χρόνου* gebraucht wird

Schluß ruht nichtsdestoweniger auf einem ganz falschen Gedanken; nämlich dem, daß Paulus im 2. Kapitel die Beweisführung des ersten fortführe. Das ist keineswegs der Fall. Er hatte beweisen wollen, daß er sein Evangelium lange Zeit (drei Jahre) gepredigt hatte, ohne auch nur einem der Apostel begegnet zu sein. Diesen Zweck erreichte er, indem er feststellte, daß er erst drei Jahre nach seiner Bekehrung, und nachdem er schon in Arabien gepredigt hatte, zum ersten Male nach Jerusalem gekommen war. Was sich nach seinem ersten Aufenthalt in Jerusalem zutrug, war für diesen Beweis ohne Bedeutung; dies war der terminus ad quem seiner Beweisführung. Nach demselben alle seine Reisen einzeln aufzuzählen, hatte keinen Zweck. Von dem 2. Kapitel an geht er zu einem andern Punkt seiner Polemik über. Es wurde ihm vorgeworfen, daß er den Zwölfen nicht gleichstünde, und daß er eine Lehre predige, welche sie nicht billigten, woraus die Nichtberechtigung der von ihm gegründeten Gemeinden folgte. Er beweist im 2. Kapitel, daß bei einem neuen Aufenthalt in Jerusalem die Apostel sein Apostolat und seine Predigt feierlich anerkannten, das erstere als dem ihrem gleichstehend, die andere als seinem Beruf angemessen, ebenso wie die ihrige es für ihren Wirkungskreis war.

Nach ihrer Rückkehr nach Antiochia nahmen Saulus und Barnabas, welche einen jungen Vetter des letzteren, Johannes, mit dem Zunamen Markus, (Kol. 4, 10) mit sich brachten, ihre Thätigkeit in dieser Gemeinde wieder auf, in welcher sich ein großer Reichtum an Gaben, sowohl der Prophetie, als auch der Lehre, entfaltete. Aus dieser geistlichen Blüte heraus entstand der Gedanke der ersten eigentlichen Aussendung in die Heidenwelt. Die Gemeinde zu Antiochia war aus sich selbst, ohne eine dazu getroffene Veranstaltung, entstanden. Jetzt war die Stunde gekommen, wo die Kirche als solche dieses große Werk in die Hand nehmen und zu dem ihrigen machen sollte. Paulus hatte sicherlich diesen Augenblick mit Ungeduld erwartet, und es ist wahrscheinlich, daß er bei diesem wichtigen Schritt nicht ohne Einfluß gewesen ist.

IV. Die erste Missionsreise und das Apostelkonzil in Jerusalem.

Es war also im Jahre 45 (s. oben). Nachdem ihnen die Gemeinde durch die symbolische Handlung der Handauflegung diese völlig neue Aufgabe als die ihrige übertragen hatte, schifften sich Barnabas und Saulus, begleitet von Markus ein, um nach der Insel Cypern, der Heimat des Barnabas, zu fahren, wo sie hoffen durften, mehr als anderswo offene Thüren zu finden. Es ist unnötig, diese Reise im einzelnen zu erzählen (Apostelgesch. 13, 4—12). Wir bemerken nur, daß die Apostelgeschichte hier beginnt, den Apostel mit seinem lateinischen Namen Paulus zu nennen, welcher für seine Thätigkeit unter den Heiden geeignet war, und daß seine Überlegenheit allmählich so hervortritt, daß die kleine Missionschar nach einer griechischen Redeweise ganz einfach οἱ περὶ Παύλου, Paulus und seine Begleiter, genannt wird.

Von Cypern gingen die Missionare nach Kleinasien hinüber. Dort verließ sie ihr junger Gefährte. Obwohl dieser Hilfe beraubt, erfüllten sie ihre Aufgabe als Evangelisten in den südlichen Provinzen von Kleinasien, Pisidien, Lykaonien und anderen, wo sie mehrere Gemeinden gründeten (Apostelgesch. 13, 14 ff. und Kap. 14). Da kurz vorher ein erheblicher Teil dieser Gegenden in die römische Provinz Galatien eingefügt worden war, nimmt man an, daß diese auf der ersten Reise gegründeten Gemeinden die eigentlichen galatischen

für: nach einer Zeit; δι' ὀλίγου χρόνου, nach kurzer Zeit (Xen. Cyrop.); δι' ἐνιαυτοῦ, nach einem Jahre (Xen.); δι' ἐτέων εἰκοσι, nach zwanzig Jahren (Herod.); διὰ τριακοσίων ἐτῶν, nach dreihundert Jahren. Der Sinn von διὰ in diesen Ausdrücken ist der, daß man aus dem angegebenen Zeitraum heraustritt, nachdem man ihn durchschritten hat.

Gemeinden seien, an welche später der Galaterbrief gerichtet wurde. So denken Wynster, Renan, Hausrath, Pfleiderer u. a. Aber dieser Sinn ist durch Apostelgesch. 16, 6 ausgeschlossen, wo der Ausdruck Land Galatien, Γαλατικὴ χώρα, gebraucht wird, um diese Provinz im Gegensatz zu den auf der ersten Reise besuchten Örtlichkeiten zu bezeichnen (B. 4 u. 5). Der Ausdruck „Land Galatien“ kann nicht in rein administrativem Sinne genommen werden, welchen man in diesem Falle dem Worte Galatien geben müßte. Darf man übrigens annehmen, daß er in einem Briefe an Gemeinden, an deren Gründung Barnabas teil genommen hatte, sich selbst schlechtweg als ihren Gründer bezeichnete (Gal. 4, 13)? Denn wenn er von Barnabas spricht (2, 9), so geschieht es ohne Bezugnahme auf die Gründung dieser Gemeinden. Mit Silas und Timotheus, seinen Mitarbeitern, verfährt er nicht so (1. u. 2. Thess. 1, 1 und 2. Kor. 1, 10). Der entscheidendste Beweis endlich scheint mir folgender zu sein: Paulus erinnert die Galater daran (4, 13), daß der Anlaß, welcher die Gründung ihrer Gemeinde herbeiführte, ein zufälliger war, eine Krankheit, welche den Apostel gegen seine Absicht zu einem Aufenthalt in ihrem Lande zwang. Wie könnte er sich so ausdrücken, wenn er von der Gründung der Kirchen in Lykaonien und Pisidien spräche? Diese Gründung war der ausdrückliche Zweck der Reise der beiden Apostel.

Eine andere noch irrtümlichere Auffassung hat Hausrath vorgebracht. Er hat behauptet, daß diese Sendung des Paulus und des Barnabas ursprünglich nur die Juden Kleinasien im Auge gehabt und daß sie sich ohne vorüberlegte Absicht an die Heiden gewendet hätte. Allein man erinnere sich, welcher Art der Hauptteil der Gemeinde war, von der diese Sendung selbst ausging. Hätten wohl die bekehrten Heiden von Antiochien so ihre eigene Erfahrung verkennen können? Und mit welcher außerordentlichen Feierlichkeit war nicht außerdem dieses Werk begonnen worden? Jeder fühlte, daß in diesem Augenblick ein entscheidender Schritt gethan ward . . . und das alles, um nur gerade das zu thun, was seit Pfingsten stets geschah! Etwas Ungeheimeres läßt sich nicht denken. Da wo Lukas augenscheinlich einen Fortschritt in dem Werke Gottes kennzeichnen will, sollte man einen Rückschritt finden!

Wie lange dauerte diese Reise? Vielleicht Jahre. Die beiden Missionare gingen immer weiter nach Osten und kamen an die Grenzen von Cilicien, der Heimat des Paulus. Von da kehrten sie um, besuchten nochmals und befestigten die neugegründeten Gemeinden; alsdann begaben sie sich an das Meer, um sich nach Antiochia einzuschiffen.

Hier nahmen sie ihre Evangelisationsarbeit wieder auf und setzten sie längere Zeit fort (Apostelgesch. 14, 28). Man kann, ohne sich einem schweren Irrtum auszusetzen, für diese erste Reise und die darauf folgende Arbeit in Antiochia selbst einen Zeitraum von vier bis fünf Jahren annehmen, so daß wir darauf geführt werden, die nun folgenden Ereignisse in das Jahr 50 oder 51 zu setzen.

Das Konzil in Jerusalem.

Die friedliche Weiterentwicklung der antiochenischen Kirche wurde plötzlich durch die Ankunft einiger Christen aus Jerusalem gestört, welche in der Gemeinde das Zusammensein von Gläubigen jüdischen Ursprungs mit Unbeschnittenen mit Unwillen sahen. Die Apostelgeschichte berichtet 6, 7, von vielen Priestern, welche „dem Glauben gehorsam wurden“ und Kap. 10 von Gläubigen aus der Beschneidung, welche Glieder der Kirche waren. Diese waren es, welche infolge der Sendung des Petrus nach Cäsarea und seines Aufenthaltes daselbst bei dem Heiden Cornelius eine Untersuchung gegen ihn in Jerusalem herbeiführten. Kap. 15 werden dieselben Personen als „etliche von der Pharisäer Sekte, die

gläubig worden waren“, bezeichnet. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß sie den höheren, gebildeteren und wohlhabenderen Klassen der jüdischen Gesellschaft angehörten, während die Mehrzahl der übrigen Glieder der Kirche und die Apostel selbst in geringer Lebensstellung waren, und daß sie deshalb eine gewisse Verachtung für letztere empfanden, ja den Gedanken hegten, sich der Leitung der Kirche zu bemächtigen, um alles wieder in das rechte Gleis zu bringen, von welchem man sich entfernt hatte. Eine Anzahl von ihnen kam nach Antiochia, „um die Freiheit“, wie Paulus sagt (Gal. 2, 4), „welche wir haben in Christo Jesu, zu verkundschaffen“. Es handelte sich natürlich um die Nichtbeobachtung der mosaischen Gebräuche und besonders der Beschneidung: „Wo ihr euch nicht beschneiden lasset, könnt ihr nicht selig werden“ (act. 15, 1). Wären Paulus und Barnabas diesem Befehle nachgekommen, so hätten sie dem Werke, welches sie bereits vollbracht hatten, und dem, welches noch zu thun blieb, den Todesstoß gegeben. Denn es war unmöglich, daß alle auf der ersten Reise bekehrten Heiden, nachdem sie durch die Taufe in die Kirche aufgenommen waren, sich plötzlich die Beschneidung sollten auflegen lassen, und daß in Zukunft die Predigt des Heiles in der Heidenwelt dieser Bedingung unterworfen würde. Sicherlich will Paulus diese Gefahr bezeichnen, wenn er sagt Gal. 2, 2: „auf daß ich nicht vergeblich lief (in Zukunft), oder gelaufen hätte (in der Vergangenheit).“ Andererseits treten diese Leute als Vertreter der Gemeinde zu Jerusalem auf; sie machten die Gläubigen heidnischer Herkunft irre, störten den Frieden, den sie bisher genossen hatten und schleuderten die Zwietracht in eine Gemeinde, welche bis dahin in wachsendem Segen vorwärts gegangen war.

Dies war für die Mission unter den Heiden eine Lebensfrage. Bisher war dieselbe nicht ernstlich erhoben worden, einmal gestellt mußte sie von der zuständigen Autorität entschieden werden, denn sonst drohete sie zwischen den neugegründeten Gemeinden und der Muttergemeinde eine Spaltung herbeizuführen, welche für das Leben beider verhängnisvoll gewesen wäre.

Paulus zögerte. Wenn das Vorgeben dieser Leute, die Meinung der Muttergemeinde zu vertreten, Wahrheit enthielt, so war es sehr bedenklich, derselben die Frage zu unterbreiten. Eine Vision des Herrn befreite ihn aus dieser Ungewißheit: „Fürchte dich nicht, gehe nach Jerusalem.“ Die antiochenische Gemeinde folgte dieser Weisung und ordnete Paulus und Barnabas mit einigen anderen Brüdern nach Jerusalem ab. Unter ihnen befand sich ein Gläubiger außerhalb der Beschneidung, Titus, welchen Paulus in der Absicht, durch das Verhalten, welches man ihm gegenüber einschlagen würde, zu einer Lösung der Prinzipienfrage zu gelangen, mit sich nahm.

Der Bericht über die Verhandlungen in diesem entscheidenden Moment ist uns in zwei Dokumenten erhalten, dem 15. Kapitel der Apostelgeschichte und Gal. 2, 1—10. Denn es wird zur Zeit von fast allen Kritikern zugegeben, daß diese beiden Berichte sich auf einen und denselben Besuch beziehen und daß unter der Gal. 2 erzählten Reise weder mit Calvin die Apostelgeschichte 9, 30 und 12, 25, noch mit Wieseler und Volkmar¹⁾ die Apostelgeschichte 28, 22 erwähnte zu verstehen ist.

¹⁾ Dieser meint (in seinem Werke Paulus von Damascus bis zum Galaterbrief, 1887), der ursprüngliche, in unserer Apostelgeschichte umgearbeitete Bericht habe mit dem des Paulus Gal. 2 übereingestimmt. Das Konzil in Jerusalem habe erst nach der griechischen Reise stattgefunden, wie die verwischte Spur Kap. 28, 22 beweisen soll. Die Reise nach Jerusalem zur Ablieferung der Kollekte (11, 30) sei in das Jahr 54 zu setzen nach dem Konzil im J. 53. Bei dem Besuch des Petrus zu Antiochien, Gal. 2, habe derselbe dieser Gemeinde den Dank abstaten wollen. Aus seinem Streit mit Paulus wäre dann ein unheilbarer Bruch zwischen beiden Aposteln entstanden. So wird Geschichte gemacht nach Büchern, welche man sich mit Hilfe der vorhandenen selbst herstellt.

Zwei eng mit einander verbundene Gegenstände standen auf der Tagesordnung, nämlich die Anerkennung der Heidenchristen als berechtigter Glieder der Kirche ohne die Bedingung der Beschneidung und Unterwerfung unter die Vorschriften des Gesetzes, und die Anerkennung der apostolischen Würde und der Art der Verkündigung des Paulus. Waren die unter den Heiden gegründeten Gemeinden gleich denen in Israel wahre Gemeinden, und war Paulus, ihr Gründer, ebenso wie die Zwölf ein Apostel? Die erste dieser beiden Fragen betraf wesentlich die judenchristliche Kirche, welche sich darüber zu entscheiden hatte, ob sie die Gemeinden der Heidenwelt als Schwestergemeinden anerkennen wollten, die andere ging offenbar die Apostel im besonderen an. Da nur die erste in dem Bericht über die Entwicklung der Urkirche, wie er in der Apostelgeschichte gezeichnet ist, ihren Platz hat, ist es durchaus nicht verwunderlich, daß derselbe die Verhandlungen zu Jerusalem ausschließlich von diesem Gesichtspunkt aus erzählt. Im Galaterbrief hingegen behandelt Paulus die Sache im Blick auf die Angriffe seiner Gegner hinsichtlich der Wirklichkeit seines Apostelamtes und der Rechtmäßigkeit seiner Verkündigungsweise. Das ist der einfache Grund, weshalb er den Nachdruck auf die Einzelverhandlungen, in denen die zweite Frage behandelt und entschieden wurde, gelegt hat. Darum ist es falsch, mit der Tübinger Schule zu behaupten, daß beide Berichte unvereinbar seien. Übrigens kann man nicht sagen, daß Paulus nur von einer Privatzusammenkunft zwischen ihm und den Aposteln rede. Er geht davon aus und zwar aus dem eben genannten Grunde, vergl. 2, 2: „Ich besprach mich mit ihnen über dem Evangelium, das ich predige unter den Heiden, im besonderen . . .“¹⁾ Aber eine Einschaltung führt ihn plötzlich in die öffentliche Verhandlung über; das geschieht im 3. Verse. In der That unterbricht er sich unvermittelt mit den Worten: „Aber es ward auch Titus nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen, der mit mir war, ob er wohl ein Grieche war.“ Eben hat er die Befürchtung ausgesprochen, daß seine bisherige und zukünftige Arbeit bloßgestellt werden möchte. Doch nein, fügt er lebhaft hinzu, denn nicht einmal Titus wurde als Grieche mitten in Jerusalem genötigt, sich beschneiden zu lassen, um an den kirchlichen Versammlungen teilnehmen zu dürfen. Wie das zugeing, setzt der Apostel B. 4 und 5 auseinander. Er widersprach dem in aller Form, nicht als ob er der Beschneidung an sich nach irgend einer Richtung hin einen besonderen Wert beilegte. „Die Beschneidung ist nichts“, sagt er selbst, Gal. 6, 15. Weil sie aber, von der erwähnten extremen Partei in dem Augenblick gefordert wurde, würde sie als Präzedenzfall gegen die freie Zulassung der Heiden angesehen und ausgebeutet worden sein. In diesem Sinne, glaube ich, sind die Worte zu fassen: „Und dies“²⁾ (die Nichtbeschneidung des Titus) um der falschen Brüder willen, die sich eingedrängt hatten.“ Paulus hätte sich um des Friedens willen dazu verstehen können, sei es der Kirche, sei es den Aposteln nachzugeben. Allein diesen Gegnern, welche forderten, durfte er nicht einen Augenblick weichen, um nicht die Wahrheit des Evangeliums sowohl zum Nachteil der Galater³⁾, als auch der Heiden im allgemeinen für alle Zeit zu erschüttern. Die Verse 3—5

1) Es ist mir unmöglich das δὲ mit καὶ ἰδὼν anders als explikativ zu fassen; vergl. Röm. 2, 22; 9, 30. Paulus beginnt und schließt mit der Privatkonzferenz, die ihm besonders am Herzen lag.

2) Das δὲ scheint mir denselben explikativen Sinn wie B. 2 zu haben. Man kann hier auch einen neuen Satz anfangen: „Aber um der falschen Brüder willen.“ Wir hätten dann B. 5 einen Wechsel der Konstruktion; der Sinn wird im Grunde wenig verändert.

3) Wie Pfeleiderer irrtümlich annimmt, wenn er in dem „ihr“ den Beweis findet, daß die galatischen Gemeinden zur Zeit des Konzils bereits gegründet waren, so daß diese keine anderen hätten sein können, als die Gemeinden der ersten Reise in Lykaonien und Pisidien.

setzen sicherlich eine Beratung und Entscheidung hinsichtlich der Stellung des Titus und infolge davon der ganzen Heidenwelt voraus. Diese Beratung kann, wie Weiß richtig erkannt hat, nur in einer allgemeinen Versammlung, wie die war, von der Apostelgesch. 15 die Rede ist, stattgefunden haben. Denn der Kirche allein kam die Entscheidung zu, unter welchen Bedingungen sie die in der Heidenwelt gegründeten Gemeinden als Schwestergemeinden anerkennen wollte. Wir wissen aus der Apostelgeschichte, daß diese Frage durch den Einfluß des Petrus und des Jakobus zu gunsten der Freiheit der Heiden entschieden wurde. Petrus bestand darauf, daß der Weg zum Heile dem Menschen durch die Gesetzeserfüllung nicht zugänglich war, daß Gott vielmehr einen andern, die Gnade des Herrn Jesu, eröffnet hatte¹⁾; Jakobus erinnerte an die Weissagungen, welche das Heil allen denen unter den Heiden verkündeten, welche den Namen des Herrn anrufen würden. Diese versöhnliche Haltung, welche die Apostelgeschichte den Aposteln beilegt, geht auch aus dem Bericht des Paulus hervor.

Ohne Zweifel kann die Entscheidung darüber, ob auch die Apostel von Paulus die Beschneidung des Titus forderten, schwankend sein. Hilgenfeld sagt bejahend: „Titus wurde nicht gezwungen; folglich wollte ihn jemand zwingen. Und dieser jemand konnten nur die Apostel sein, da Paulus die, welche es forderten, von denen, um deren willen er nicht nachgab, unterschied.“ Diese Folgerung hat den Schein für sich, aber sie wendet sich gegen den, der sie anwendet. Denn wenn Paulus den Aposteln um der falschen Brüder willen nicht nachgab, so beweist dies, daß die einen in ganz anderm Sinne forderten als die andern. Den Aposteln hätte Paulus nachgeben können, denn sie verlangten aus Rücksicht auf die Kirche, welche sie schonen wollten. Den falschen Brüdern aber, welche forderten, nie! Die Apostel unterschieden sich also grundsätzlich von den falschen Brüdern nach Paulus Bericht selbst.

Nach dieser Unterbrechung (B. 3—5) nimmt der Apostel B. 6 die B. 2 begonnene Erzählung von seiner Verhandlung mit denen, welche das Ansehen hatten²⁾, wieder auf. Wie dieser Ausdruck den in B. 2 wieder aufnimmt, so das προσανατίθεναι, dazu auflegen, das ἀνεδέμην, ich legte vor (B. 2). Diese Beziehung der Ausdrücke läßt keinen Zweifel über den Sinn des ersteren zu: „Sie legten mir nichts anderes auf“, als was ich ihnen vorgelegt hatte. Sie stellten keine neue Bedingung für das Heil durch den Glauben, wie ich es unter den Heiden predige. Aber, sagt Baur und seine Schule, diese Behauptung widerspricht dem Bericht der Apostelgeschichte, welche im Gegenteil drei sehr bestimmte Bedingungen anführt, die die Apostel und die Mutterkirche für die Anerkennung der Gemeinden unter den Heiden stellten: die Enthaltung vom Gözenopfer, vom Blut und vom Erstickten und von Hurerei. Jedoch dieser Widerspruch ist nicht vorhanden; denn die Predigt des Paulus wurde durch diesen dreifachen Vorbehalt nicht betroffen. Derselbe wurde nicht als Bedingung des Heiles gefordert, darüber hatte sich der apostolische Brief von den ersten Worten an deutlich ausgesprochen. Es war keine Rede davon, den Kirchen die Beschneidung oder die mosaischen Gebräuche im allgemeinen aufzulegen.

¹⁾ Baur hat behauptet, der Verfasser der Apostelgeschichte lasse hier Petrus nach der Art des Paulus reden. Im Galaterbrief aber legt Paulus, wo er mit Petrus von Angesicht zu Angesicht redet, ihm dieselbe Auffassung bei, 2, 16: „diemeil wir wissen, daß der Mensch durch des Gesetzes Werk nicht gerecht wird, so glauben wir an Jesum Christ.“ Vergl. Ps. 143, 2, wo der Psalmist schon viele Jahrhunderte vor Christo dieselbe Erfahrung ausspricht.

²⁾ B. 9 beweist, daß in diesem Ausdruck keine Ironie gegenüber denen, welche damit bezeichnet werden, liegt; er erinnert daran, daß dieselben zuständig waren, eine Entscheidung zu treffen, und daß auch die Gegner des Paulus in Galatien ihre Autorität anerkannten.

Der Ausdruck: „So ihr euch dessen enthaltet, thut ihr recht (wird es euch wohlgehen)“, zeigt deutlich, um was es sich handelt; es ist eine Maßnahme der Nützlichkeit, nicht der Notwendigkeit zum Heil. Man könnte einwenden, daß Paulus diesen Forderungen hätte entgentreten sollen. Davon mußten ihn zwei Gründe abhalten: ihr augenscheinlicher Nutzen unter den gegebenen Verhältnissen und der Umstand, daß er über diese Gemeinden nicht ohne Barnabas, welcher sie mit ihm gegründet hatte, verfügen konnte. Paulus hat stets mit der größten Sorgfalt die Rücksichten, welche er seinen Mitarbeitern schuldete, beobachtet.

Es ist üblich geworden, die Verbote, von welchen der apostolische Brief redet, mit den sogenannten noachischen Geboten zusammenzustellen, die den Fremden, sobald sie sich inmitten des Volkes Israel aufzuhalten begehrten, aufgelegt wurden; daraus ist dann der Schluß gezogen worden, die Heidenchristen seien als auf niedrigerer Stufe stehend angesehen worden. Wir haben indes soeben gezeigt, daß diese Verbote in keiner Weise ihre geistliche Stellung berührten, sondern nur das gute Einvernehmen zwischen den beiden Teilen der Kirche und den Erfolg der Mission unter den Juden bezweckten. Weiter hat Schürer nachgewiesen, daß die sogenannten sieben noachischen Gebote nur die Pflichten der natürlichen Sittlichkeit enthielten, deren Beobachtung von einem Fremden gefordert werden mußte, ehe ihm die Niederlassung in Israel zugestanden wurde.¹⁾ Verhält sich dies so, so besteht kein Zusammenhang zwischen diesen Geboten und der von den Heidenchristen geforderten Enthaltung. Wir können völlig überzeugt sein, daß Paulus keine Zugeständnisse gemacht haben würde, welche die Würde seiner Gemeinden verletzt hätten.²⁾

Das Übereinkommen wurde also dahin getroffen, daß es nicht ein doppeltes Evangelium, sondern eine doppelte Form der Verkündigung des einen und einzigen Evangeliums gäbe; die eine von Petrus und den Zwölfen nach den Bedürfnissen der Mission in Israel, die andere von Paulus nach denen der Heidenmission geübt; ebenso ein doppeltes Apostolat, gleichermaßen göttlichen Ursprungs³⁾ und berufen, trotz der durch geschichtliche Unterschiede bedingten Schattierungen, den Glauben an Christum ohne gesetzliche Bedingungen zu predigen. Ist es wohl zu verstehen, wie ein ernster Kritiker die Darstellung dieses Auftrittes dahin hat zusammenfassen können: Beide Teile verabschiedeten sich mit den Worten: gehe du deinen Weg und predige, wie du es für gut hältst, wir werden den unfern gehen und predigen, wie wir es für gut halten. Das würde die Trennung unter Annahme der Thatsache der zwei unvereinbaren Evangelien

1) Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 568 und 569.

2) Die Unreinigkeit, welche in dem Briefe der Apostel vorkommt, kann nichts anderes bedeuten, als was das Wort *πορνεία* immer heißt, ein unrechtmäßiges Verhältnis außer der Ehe. Wenn dieses Laster neben zwei Handlungen, welche in unseren Augen eigentlich nichts Unsitthliches enthalten, besonders angeführt wird, so geschieht dies, weil es bei den Heiden ganz anders als bei den Juden angesehen wurde. Dort erschien es als eine natürliche und sittlich gleichgültige Sache, welche sich sogar in die gottesdienstlichen Handlungen mischte. Darin liegt der Grund, was auch Baur sagen möge, daß dieses Laster hier mit den beiden andern Handlungen, welche den Abscheu der Juden erregten, auf eine Stufe gestellt wird.

3) Die Schule Baur's hat die Anschauung von dem Zwiespalt zwischen Paulus und den Aposteln im allgemeinen gemildert; Holsten hat in seinem Evangelium des Petrus und Paulus dieselbe am stärksten aufrecht erhalten, auf der einen Seite: Heil aus Glauben und Werken, auf der des Paulus: Heil aus dem Glauben allein. Allein die Wahrheit bricht sich nach und nach Bahn. Es ist selbstverständlich, daß zwei Evangelien, welche als von einem und demselben Gott ausgehend erkannt werden (vergl. Gal. 2, 8) nicht zwei sich widersprechende Lehren enthalten konnten. Hierbei darf nicht vergessen werden, daß der Ausdruck *εὐαγγέλιον* hier wie meist von Paulus (1. Thess. 1, 5; Röm. 15, 19 u. a.) nicht in dem Sinne des Inhalts, sondern des Aktes der Predigt gebraucht wird, welcher bei den Aposteln mit der Gesetzesbeobachtung verbunden, bei Paulus von derselben losgelöst ist.

sein, und dahin hätten wir es zu verstehen, daß sie beim Abschiede mit einander eins wurden und sich die rechte Hand gaben. Baur sagt: „Die *κοινωνία* wurde vielmehr zur Scheidung.“

Paulus konnte Jerusalem mit Freude verlassen. Er hatte alles erreicht, was er in diesem Augenblick vernünftigerweise wünschen konnte; die Mutterkirche hatte die unter den Heiden gegründeten Gemeinden als Schwestergemeinden anerkannt, welche im Genuß desselben Heiles mit ihr standen, und die Apostel hatten seine evangelische Verkündigung, obgleich er dieselbe nicht durch ihre Vermittelung empfangen hatte, gutgeheißen, sowie auch seine Apostelwürde in den Augen der Kirche als göttlichen Ursprungs und gleichen Ansehens mit der ihrigen bestätigt. Der Unterschied, daß sie dabei für die Judenthristen und für ihr eigenes Leben die gesetzlichen Formen beibehielten, konnte Paulus in der Überzeugung, daß dies von oben gewollt sei, so lange die Mission unter dem auserwählten Volke dauerte, hinnehmen. Was ihn selbst anbetraf, so hatte er von dem Tage seiner Bekehrung an erkannt, daß das Kreuz in voller Wirkung beides, die Erfüllung und die Auflösung des Gesetzes, umfaßte.

V. Von dem Apostelkonzil bis zu den ersten Briefen (51—53).

Bald nach seiner Rückkehr nach Antiochia fühlte sich Paulus gedrungen, die jungen kleinasiatischen Gemeinden, die er seit mehreren Jahren sich selbst überlassen hatte, wiederzusehen. Er machte Barnabas den Vorschlag, ihn bei diesem Besuch zu begleiten. Die Meinungsverschiedenheit, welche bei dieser Gelegenheit wegen des Markus, eines Betters des Barnabas, den dieser wieder mitnehmen wollte, unter ihnen zum Ausbruch kam, ist bekannt. Paulus lehnte es ab; das Werk Gottes war in seinen Augen zu ernst, um es nochmals der Gefahr der Schädigung durch Nachgiebigkeit gegen einen persönlichen Wunsch auszusetzen.

Ein Prophet von Jerusalem, Namens Silas, welcher den Auftrag hatte, den Brief der Apostel an die Gemeinden von Cilicien und Syrien zu überbringen, willigte ein, sich ihm anzuschließen, und, während Barnabas und Markus sich zur See aufmachten, um die auf Cypern gegründeten Gemeinden zu besuchen, begab sich Paulus mit Silas, nachdem sie auf der Durchreise durch Syrien und Cilicien die Gemeinden gestärkt hatten, auf den Schauplatz seiner vorigen Reise nach Pisidien und Lykaonien. Er fand die dortigen Gemeinden im Wachstum und Aufblühen und konnte alle Beunruhigungen, welche sich ohne Zweifel hinsichtlich der mosaischen Satzungen in ihrer Mitte erhoben hatten, durch Mitteilung der zu Jerusalem getroffenen Entscheidung zerstreuen (Apostelgesch. 16, 4). Der Umstand, daß Paulus, dessen apostolische Unabhängigkeit feierlich anerkannt worden war, hierdurch seine Unterordnung unter die Gemeinde zu Jerusalem zum Ausdruck brachte, hat Verwunderung erregt. Allein es ist zu bedenken, daß er noch kein ihm eigenes Gebiet besaß. Diese Gemeinden waren die Frucht der Arbeit, an welcher Barnabas mit ihm teil genommen hatte, er konnte sie deshalb nicht ausschließlich als die seinigen behandeln. Das wird später anders werden, und wir werden uns nicht wundern dürfen, wenn wir ihn seinen eigenen Gemeinden gegenüber sich bemühen sehen, die der christlichen Freiheit aufgelegten Beschränkungen in seinem eigenen Namen durch die evangelischen Grundsätze zu verteidigen, obwohl er sie anfangs im Namen der Apostel gefordert hatte. Vergl. 1. Kor. 8 und Röm. 14.

Paulus und Silas bedurften eines Gehülfen, der ihnen Markus ersetzen konnte. Sie fanden ihn in der Person eines jungen Christen zu Lystra, dessen Mutter und Großmutter auf der vorigen Reise bekehrt worden waren (2. Tim. 1, 5). Dieser junge Mann, Namens Timotheus, war der Sohn eines heidnischen Vaters, aber von seiner jüdischen Mutter in der Kenntnis des A. T. erzogen

(2. Tim. 3, 14—15), jedoch nicht beschnitten worden. Die Apostelgeschichte berichtet, daß Paulus ihn beschneiden ließ. Wenn es etwas giebt, um deswillen man Lukas der Geschichtsfälschung beschuldigt hat, so ist es dies (s. Baur, in seinem Apostel Paulus). Und doch ist das höchst ungerecht. Der Fall des Titus, den man diesem gegenüberstellt, lag ganz anders (Gal. 2). Erstens stammte Titus von zwei heidnischen Eltern ab; sodann hat Paulus selbst deutlich erkennen lassen, daß er dem Wunsch der jerusalemischen Christen, welche die Beschneidung des Titus verlangten, hätte nachgeben können, wenn nicht falsche Brüder dagewesen wären, die sofort mit diesem freien Zugeständnis Mißbrauch getrieben hätten. Irgend ein ähnlicher Mißbrauch war in Lystra nicht zu fürchten, und Lukas selbst hat sich die Mühe genommen, uns den Grund, der die Handlungsweise des Apostels bestimmte, auseinanderzusetzen. Er sagt ausdrücklich, R. 16, 3: „Er beschneitt ihn um der Juden willen, die an demselbigen Orte waren.“ Wir haben schon gesagt: Die Beschneidung war für Paulus eine gleichgültige Ceremonie, von welcher er je nach den Bedürfnissen des Reiches Gottes Gebrauch machte oder nicht (1. Kor. 7, 19; Gal. 6, 15).¹⁾ In dem Wunsche, der Predigt des Timotheus eine möglichst weite Thür bei seinen Stammesgenossen mütterlicherseits aufzuthun, zog er es vor, ihn mit dem Gesetz, welches sie hochhielten, abzufinden. Es liegt darin nichts, was nicht in vollem Einklang mit den Grundsätzen und dem beständigen Verhalten des Paulus wäre (1. Kor. 9, 19—22; 10, 31—33).

Bei dieser Gelegenheit, schreibt Paulus selbst, ließen sich prophetische Stimmen vernehmen, welche ankündigten, was dieser junge Mann alles für das Werk des Herrn sein würde. Er empfing für seinen neuen Beruf eine Weihe von der Hand des Paulus und der Ältesten der Kirche, welche auf ihn, wie einst die Propheten und Lehrer zu Antiochia auf Paulus und Barnabas, den Segen Gottes für sein Amt als Evangelisten herabriesen (1. Tim. 1, 18; 4, 14; 2. Tim. 1, 6).²⁾ Es kann sein, daß 1. Tim. 6, 12 eine Anspielung an die von Timotheus selbst bei dieser feierlichen Gelegenheit gesprochenen Worte enthält³⁾, vergl. den folgenden Vers, in welchem Paulus ohne Zweifel bei Gelegenheit des Bekenntnisses des Timotheus an das gute Bekenntnis Jesu vor Pilatus erinnert.

Paulus hatte die Absicht, von dem Schauplatz seiner ersten Reise aus weiter nach Westen vorzudringen und vielleicht Ephesus, diesen großen Sammelpunkt des geistigen und religiösen Lebens und des Handels zwischen Kleinasien und Griechenland, zu erreichen. Aber Gottes Wille war ein anderer. Schon hatte Griechenlands Stunde geschlagen. Als die kleine Schar der Missionare den Weg nach Westen einschlug, um die Provinz Asien, deren Hauptstadt Ephesus war, zu durchreisen, wehrte ihnen ein inneres Hindernis das Predigen; daher wandten sie sich durch Phrygien und Galatien nach Nordwesten.

Der Galaterbrief, welcher zwei oder drei Jahre später geschrieben wurde, setzt uns davon in Kenntniss, daß Paulus auf der Reise durch dieses Land von einer schweren Krankheit befallen wurde (Gal. 4, 13—15), welche ihn eine Zeitlang zurückhielt und so die Gründung der Kirche bei diesem noch halb-

1) „Weder Beschneidung noch Vorhaut gilt etwas.“

2) „Dies Gebot befehle ich dir, mein Sohn Timotheus, nach den vorigen Weissagungen über dir. . . .“ „Laß nicht aus der Aht die Gabe, die dir gegeben ist durch die Weissagung mit Handauflegung der Ältesten. . . .“ „Ich erinnere dich, daß du erweckest die Gabe Gottes, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände.“

3) „Ergreife das ewige Leben, dazu du auch berufen bist, und bekannt hast ein gut Bekenntnis vor vielen Zeugen.“

barbarischen Volke veranlaßte.¹⁾ Als die Wanderer darauf ihren Weg nach Nordwesten wieder aufnahmen, versuchten sie durch Mysien nach Bithynien zu kommen, wo sich eine Menge wohlhabender und volkreicher Städte befand; aber da erneuerte sich der innere Widerstand, so daß ihnen, wenn sie nicht umkehren wollten, nichts übrig blieb, als sich an dem südlichen Mysien entlang geradezu nach dem Meere zu wenden. So wurden sie nach Troas geführt, wo sich das Geheimnis, welches bis dahin über dieser Reise geschwebt hatte, endlich aufhellte. Der Herr zeigte ihnen, daß er sie rief, über das Meer zu gehen und eine Mission in Europa zu beginnen; denn es handelte sich jetzt in seinem Plane um Griechenland.

In Troas war es auch, wo der Verfasser der in der Apostelgeschichte enthaltenen Abschnitte mit „wir“, die mir übrigens unbestreitbar aus derselben Feder wie der Rest des Buches geflossen zu sein scheinen, sich der Missionsgesellschaft anschloß. Offenbar war dieser Verfasser für die Reisenden kein Fremder. Er war schon Christ, als sie ihm begegneten und ihn sich zugesellten. Dieser Lukas, „Arzt aus Antiochia“, wie die Väter sagen, war wahrscheinlich ein Glied der antiochenischen Gemeinde, welcher von diesem Zeitpunkte an in der ersten Person der Mehrheit redet, sobald er bei den erzählten Vorgängen zugegen ist (vergl. Apostelgesch. 16, 11—18; 20, 4—21, 18; 27—28). Man denke an die auffallende Lesart, von der wir gesprochen (S. 59) haben, 11, 28: „Und als wir versammelt waren. . .“ Das in dem diese Stellen bezeichnenden wir mitenthaltene ich kann nur das ungenannte Subjekt des ersten Satzes dieser Schrift sein: „Die erste Rede habe ich zwar gethan, lieber Theophilus. . .“²⁾

Wir wollen uns über die Gründung der Gemeinde zu Philippi, wie sie in der Apostelgeschichte erzählt wird, kurz fassen (Kap. 16).³⁾ Der Bericht über diesen Aufenthalt ist von der Kritik lebhaft angegriffen worden, besonders weil man es nicht für möglich hält, daß ein Augenzeuge so unwahrscheinliche, ja unmögliche Vorgänge, wie sie die Befehrung des Kerkermeisters herbeiführten und begleiteten, habe erzählen können. Allein die Kritik scheint mir hier wenig folgerichtig zu handeln. Sie hält den Verfasser des Buches für einen Geschichtsschreiber, der gewissenhaft genug war, um den Bericht des Augenzeugen, welcher in den Abschnitten mit „wir“ redet, so wörtlich wiederzugeben, daß er diese erste Person des Plural stehen läßt; auf der andern Seite hält sie ihn für fähig, auf eigne Hand eine Menge von Ungenauigkeiten und Unmöglichkeiten in die Erzählung hineinzubringen. Zwei sich so widersprechende Arten der Erzählung lassen sich doch nicht vereinigen.

Paulus und seine beiden Gefährten reisten von Philippi ab, wo sie den Verfasser der Abschnitte mit „wir“ zurückließen (denn das „wir“ hört mit dieser Abreise auf); dieser blieb an der Spitze dieser jungen Gemeinde voll frischen Lebens, der ersten in Griechenland und in Europa. Paulus und seine beiden Freunde gingen weiter nach Westen, indem sie an zwei Reisetagen im Norden der chalcidischen Halbinsel zwei Städte berührten, in denen sie sich nicht aufhielten, wahrscheinlich, weil sich in denselben keine Synagoge befand. So kamen sie in die große Stadt Thessalonich, in welcher der römische Prokonsul als Gouverneur der ganzen Provinz Macedonien seinen Sitz hatte.

Über die Einzelheiten des Aufenthaltes des Paulus in Thessalonich und über die Gründung der dortigen Gemeinde siehe Apostelgeschichte 17, 1—9 und den ersten Thessalonicherbrief. Der Aufenthalt des Apostels daselbst

1) Über die Gründung dieser Gemeinden siehe die Einleitung zum Galaterbrief.

2) Siehe die Einleitung zur Apostelgeschichte.

3) Siehe den Brief an die Philipper.

scheint nach der Apostelgeschichte nicht viel länger als drei Wochen gedauert zu haben. Die Synagoge war hier wie überall für ihn die von der Vorsehung bereitete Thür, um in die jüdische und heidnische Bevölkerung hineinzukommen. Aber die Hauptmasse der jüdischen Kolonie bewies hier, wie gewöhnlich, eine heftige Feindschaft gegen die Predigt des Evangeliums und zwang durch ihren Einfluß auf die römische Obrigkeit die Missionare Thessalonich schleunig zu verlassen, wo sie eine hauptsächlich aus Heidenchristen bestehende Gemeinde zurückließen. In der Begleitung des Silas und Timotheus begab sich Paulus nach Beröa, wo er eine bessere Aufnahme fand. Allein sobald die Juden von Thessalonich dies erfahren hatten, bemühten sie sich durch Sendlinge die Bevölkerung von Beröa aufzuregen und zwangen schließlich Paulus, die Flucht zu ergreifen. Der Apostel ließ seine beiden Gefährten in Macedonien, damit sie die neugegründeten Gemeinden, welche den Gewaltthätigkeiten des jüdischen Fanatismus und ihrer eigenen Landsleute ausgesetzt waren (1. Thess. 2, 14), aufrecht erhielten und ging selbst in Begleitung einiger treuen Beröenser an die Meeresküste, um sich nach Athen einzuschiffen, wo seine beiden Gefährten bald wieder mit ihm zusammentreffen sollten.

VI. Überblick über die litterarische Thätigkeit des Apostels Paulus.

Das christliche Altertum hat uns dreizehn Briefe als von Paulus herrührend überliefert. Die erste Urkunde, in welcher sie alle vereinigt erscheinen, ist das Muratorische Fragment (gegen 170). Die vier großen (Röm., 1. und 2. Kor., Gal.) werden darin zunächst einzeln kurz behandelt, augenscheinlich wegen ihrer besonderen Wichtigkeit; darauf vereinigt sie der Verfasser mit den anderen (unter Ausschluß der vier an einzelne Personen gerichteten) zu einem einzigen Ganzen, welches nun, sofern es die an sieben Gemeinden gerichteten Briefe umfaßt (die Zahl sieben das Symbol der Vollständigkeit), um deswillen als der allgemeinen Kirche zugehörig angesehen wird. Diese eigentümliche Bemerkung beweist besser als alles andere, in welchem Grade das Ansehen und die Apostolizität dieser dreizehn Briefe bereits allgemein anerkannt war.

Dreißig Jahre früher kam Marcion aus Kleinasien nach Rom mit einer Sammlung von Briefen des Paulus, in welcher unsere drei Pastoralbriefe (sowie der an die Hebräer) fehlten. Dies ist häufig als ein erster Schritt in der Arbeit der Brieffammlung dargestellt worden, aber ganz mit Unrecht. Dieser Kanon des Marcion ging im Gegenteil aus einer Verstümmelungsarbeit hervor, durch welche er diejenigen Briefe, welche zuzulassen sein System ihn hinderte, entfernt hatte. Er übte ein ähnliches Verfahren auch hinsichtlich der Briefe, welche er zuließ, indem er sie von allem, was ihm nicht paßte, reinigte, ja sogar hinsichtlich der apostolischen Bücher im allgemeinen, von denen er außer den paulinischen Briefen nur das Evangelium des Lukas annahm.

Durch den Gebrauch, welchen Polycarpus, Ignatius und Klemens von Rom von mehreren paulinischen Briefen machten, ist es leicht nachzuweisen, daß diese Schriften schon in dem ersten Drittel des 2. Jahrhunderts sich in den Händen dieser Väter, d. h. in den Archiven ihrer Gemeinden in Kleinasien, Syrien und Italien befanden.¹⁾ Wie hätte es nicht auch für alle Ge-

¹⁾ Klemens von Rom (Ende des 1. Jahrh.) scheint schon mehrere paulinische Briefe, nicht bloß den an die Römer zu kennen, sondern auch 1. Kor., Eph., Phil., 1. Tim., Titus (außerdem Hebr. und 1. Petr.). Barnabas, zu derselben Zeit: Röm., 1. Kor., Gal., Eph., Kol., Titus (und Hebr.). Ignatius (erstes Drittel des 2. Jahrh.): Röm., Gal., Eph., Phil., 1. und 2. Thess. und Pastoralbriefe. Polycarp (zu derselben Zeit): Röm., Kor., Gal., Eph., 2. Thess., 1. und 2. Tim. (und 1. Petr.). Hermas: besonders Eph. (und Jak.). — Gewisse Ausdrücke in der Didache erinnern an paulinische Briefe (Röm., 1. Kor., Eph., 2. Thess.), doch nicht mit völliger Sicherheit.

meinden der Christenheit ein Bedürfnis sein sollen, ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe durch dieses Lebensbrot zu nähren, welches sie in den Schriften fanden, durch die der Apostel an ihrer Befestigung gearbeitet hatte? Daraus erklärt es sich, daß sie sich sehr schnell gegenseitig die Briefe mitteilten, welche jede von ihnen gerade besaß; ursprünglich ging diese Mitteilung von den Gemeinden aus, an welche der Apostel die eine oder die andere von diesen Schriften gerichtet hatte. Die Lebendigkeit des Bedürfnisses bürgt uns für die Schnelligkeit dieses so einfachen Vorganges, durch welchen dasselbe befriedigt wurde. Was Polykarp den Philippern sagte, als er sie an den Brief erinnerte, welchen Paulus an sie geschrieben hatte: „Durch die Betrachtung desselben (indem ihr euch darüber beugt) könnt ihr euch erbauen“, galt allen Gemeinden und von allen apostolischen Schriften.

Diese dreizehn Urkunden haben gewisse deutlich hervortretende Eigenheiten, welche sie von allen andern Erzeugnissen der Litteratur unterscheiden. Das Vorwiegen der dialektischen Form ist am meisten hervortretend. Sogar die längsten Gefühlsergüsse zeigen diese Eigenheit. Während eine Johannesnatur behauptet und versichert, folgert und begründet eine Paulusnatur. Bei beiden findet sich die semitische Unmittelbarkeit der Anschauung; während sie aber bei ersterem in ihrer ursprünglichen Frische erhalten ist, erscheint sie bei letzterem bereits durch die Berührung mit dem Hellenismus umgewandelt; beide sind Schriftsteller von unnachahmlicher Originalität.

Es ist eine wichtige Frage, inwieweit Paulus durch seine rabbinischen Studien und seine pharisäische Vergangenheit einerseits, durch seine Beziehungen zu dem griechischen Volke und Geiste andererseits bezüglich der Gedankenwelt, die uns in seinen Briefen entgegentritt, beeinflusst worden ist.

Unter denen, welche neuerdings näher auf dieses doppelte Problem eingegangen sind, scheint mir Pfleiderer in seiner schon angeführten Schrift: Der Paulinismus zu den bestimmtesten Ergebnissen gekommen zu sein. Er hebt hervor:

1) Den rabbinischen Charakter der Exegese des Paulus, welche zugleich wörtlich und typologisch ist. In dieser Hinsicht wird besonders angeführt Gal. 3, 16 (ἐν σπέρμα) und Röm. 4, 17 (πατήρ πολλῶν); 1. Kor. 9, 9 (der Ochse, der da drischt) und Gal. 4, 21 ff. (Hagar und Sarah); endlich Röm. 10, 6 ff. (die Gerechtigkeit aus dem Glauben, welche die Sprache des Gesetzes redet) und 2. Kor. 3, 13 (Moses verhüllt sein Gesicht). — Ich glaube, daß in mehreren von diesen Fällen die Erklärung des Paulus sich völlig rechtfertigt (so Gal. 3, 16; Röm. 4, 17 und 10, 6 ff.), und daß in anderen die typologische Ausdrucksweise des Apostels sich von den rabbinischen Allegorien wesentlich unterscheidet, insofern bei Paulus die beiden Gegenstände der Vergleichung immer auf einem gemeinsamen moralischen Gesetz ruhen, welches ihre Zusammenstellung rechtfertigt (1. Kor. 9, 9; Gal. 4, 21), während bei der gewöhnlichen allegorischen Erklärung dieselben künstlich zusammengebracht werden und sich nur in einem zufälligen Zuge berühren. Um deswillen behaupte ich jedoch nicht, daß ein Mann, welcher nicht durch die rabbinische Verstandesgymnastik hindurchgegangen wäre, immer seine Schlußfolgerungen so wie Paulus gezogen haben würde. Nur darauf ist zu achten, daß dies für ihn nur eine Form der Beweisführung, nicht das Mittel ist, durch welches er zu dem Gehalt seiner Gedanken gelangt ist.¹⁾ Diesen Gehalt besaß er, ehe er schrieb, und zu seiner Verteidigung benutzte er das A. T. um so lieber, als dies die Autorität war, welche seine Gegner gegen ihn anriefen. „Ihr, die ihr unter

¹⁾ Sabatier selbst sagt S. 66: „Nein, nicht das A. T. ist es, aus welchem der Apostel mit Hilfe seiner exegetischen Methode den Gehalt seines Gedankens entnimmt.“

dem Gesetz sein wollt, habt ihr das Gesetz nicht gehöret?" Gal. 4, 21. Das ist eine Art Beweis ad hominem.

2) Die Auffassung der Sühne. Nach Psleiderer wäre sie aus dem System der pharisäischen Schule geschöpft. Er beruft sich dabei auf das Werk von Weber, Das System der altsynagogalen palästinensischen Theologie. Nach diesem System ist die Sünde thatsächlich eine Schuld, welche Gott sich bezahlen läßt, und welche abgetragen werden muß, damit er verzeihen könne. Der Mensch bezahlt sie durch Leiden, durch Buße, durch gute Werke, durch Forschen im Gesetz u. dergl. Auf gewisse schwere Verbrechen muß der Tod und die Strafe des Hades folgen. Aber die Väter und hervorragende Gerechte haben mehr Gutes als Böses gethan, und daraus ergibt sich ein Mehr von Verdienst, welches auf andere übertragen und ihren Nachkommen sowohl als ihren Zeitgenossen zugelegt werden kann. Es liegt auf der Hand, sagt Psleiderer, daß das die Grundlage der paulinischen Lehre von der Sühne ist. — Allein es ist hier ein Unterschied, welcher beide Auffassungen in einen durchgreifenden Gegensatz stellt: in dem Evangelium des Paulus nämlich ist Gott selbst der Gläubiger, welcher die Schuld bezahlt und so den Schuldner mit sich selbst versöhnt.¹⁾ Das ist dem Pharisäismus gerade entgegengesetzt. Darf außerdem das prophetische Bild des Knechtes Gottes, Jes. 53, vergessen werden, welches doch gewiß weit älter ist, als die pharisäische Lehre und welches mit der Auffassung des Apostels genau übereinstimmt? Nichts mußte dem Geiste des Paulus nach seiner Befehrung mehr zuwider sein, als die hochmütigen Gedanken menschlichen Verdienstes, welche der ganzen pharisäischen Auffassung zu Grunde lagen.²⁾ Und daraus sollte er den Gehalt seiner neuen Lehre entnommen haben!

3) Den Gedanken von der Auferstehung des Leibes. Wir führen zur Beurteilung die Darstellung Webers von der rabbinischen Ansicht an (S. 353): „Der zukünftige Leib ist hinsichtlich des Stoffes und des Baues wesentlich von derselben Beschaffenheit, wie der gegenwärtige. Er geht mit denselben Kleidern, mit denen man ihn ins Grab gelegt hat, hervor.“ In dem Traktat Sanhedrin wird diese Auferstehung des bekleideten Leibes durch die Analogie des Samenkorns, welches nicht nackt, sondern eingehüllt aus der Erde kommt, bewiesen. Daher die genauen Vorschriften der Rabbinen über die Totenbekleidung. Kann etwas mehr, als dieser grobe Materialismus, im Gegensatz zu der zugleich realistischen und spiritualistischen Auffassung stehen, wie sie Paulus 1. Kor. 15 von dem Verhältnis zwischen dem gegenwärtigen, irdischen und verweslichen Leibe und dem zukünftigen, geistlichen und unverweslichen entwickelt? Wir vermerken hier eine sehr seltsame Entdeckung Psleiderers. Zwischen dem 1. und 2. Korintherbriefe hätte sich bei Paulus eine plötzliche Änderung der Anschauung in einem sehr spiritualistischen Sinne vollzogen. Unter dem Einfluß des Apollos hätte er den hellenischen Gedanken von dem Wohnen der Seele nach dem Tode in einer göttlichen nichtleiblichen Behausung angenommen (2. Kor. 5, 1—4)! Also der Apostel hätte seine Gedanken unter dem Einfluß des ersten besten Neubefehrten geändert und seine Gemeinden alsbald in diese Veränderungen seines Glaubens eingeweiht! Aber, selbst wenn die Auslegung Psleiderers als richtig angenommen würde, würde es sich doch jedenfalls nur um den Zustand unmittelbar nach dem Tode

1) 2. Kor. 5, 18: τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς.

2) Man hat gewagt, noch Kol. 1, 24 anzuführen, wo Paulus seine Leiden als Ergänzung der des Herrn hinstellen soll. Als ob er nicht im 2. Kap. die Vollgültigkeit der durch Christum geschehenen Erlösung lehrte! Die Leiden, welche Paulus für die Gemeinde duldet, dienen nicht dazu, sie loszukaufen, sondern ihre Bestimmung in der Zeit zu verwirklichen.

handeln. Denn die Auferstehung selbst finden wir Phil. 3, 21 genau ebenso gelehrt wie 1. Kor. 15.

4) Die Präexistenz des Messias. Paulus soll auf Jesus die philonische Lehre von dem himmlischen und geistlichen Menschen, dem Urbilde des irdischen Menschen und vor ihm bestehend, übertragen haben. In der That suchte Philo durch diese Auffassung die sogenannten beiden Schöpfungsberichte Gen. 1 und Gen. 2 in Einklang zu bringen. Durch diese philonische Auslegung nun soll sich bei Paulus die Lehre von der Präexistenz des Messias erklären. Aber in den Stellen, wo von Paulus die Präexistenz Christi gelehrt wird, handelt es sich um eine ganz andere Präexistenz, als die eines himmlischen Menschen, d. h. einer Kreatur. Paulus sagt Phil. 2, 6: „er war in göttlicher Gestalt“, d. h. er lebte nach der Art göttlichen Seins. Hölsten selbst hat anerkannt, daß dieser Ausdruck die Schranken einer einfachen Menschheit überschreitet. Außerdem schreibt Paulus diesem präexistenten Christus 1. Kor. 8, 6 die Schöpfung aller Dinge zu (ὁ ὅς τὰ πάντα). Sollte Paulus die Erschaffung des Alls einem Geschöpf zugeschrieben haben? 1. Kor. 10, 4 stellt er ihn als den dar, welcher Israel in der Wüste führte und erleuchtete, tränkte und speiste: „Der Fels war Christus.“ Kol. 1, 16 und ff. tritt die Göttlichkeit des präexistenten Messias noch deutlicher hervor. In der einzigen Stelle, wo der Ausdruck himmlischer Mensch auf Christum angewendet wird (1. Kor. 15, 45 und 47: „Der andere Mensch ist der Herr vom Himmel“), läßt der Zusammenhang keinen Zweifel darüber zu, daß Paulus nicht von dem präexistenten Christus, sondern von dem verklärten Jesus redet. Einmal nennt er ihn „den andern Adam“; wenn es sich um den präexistenten Adam handelte, müßte er ihn als den ersten bezeichnen. Weiter behauptet er, daß wir in der Auferstehung sein Bild annehmen werden; nun ist aber bekannt, daß nach Paulus das Bild, welches wir in der Herrlichkeit tragen sollen, das des auferweckten und verklärten Christus ist, und nicht des präexistenten; vergl. Phil. 3, 21; Röm. 8, 17. 29. Im allgemeinen hat das ganze Kapitel 1. Kor. 15 eine eschatologische Bedeutung.

5) Sabatier (S. 30—31) sieht auch die „Anschauungen des Paulus über die Engel und die Dämonen“ als dem Pharisäismus entlehnt an. Aber warum soll man sagen, dem Pharisäismus und nicht ganz einfach dem N. T.? Haben Jesus und Paulus diese Lehren nicht ebenso gut aus diesem Buche entnehmen können, wie die pharisäischen Lehrer selbst? Sabatier hebt auch noch den einzelnen Punkt von der Mitteilung des Gesetzes durch den Dienst der Engel (Gal. 3, 19) hervor, einen Begriff, welchen wir bei Stephanus (Apostelgesch. 7, 38. 53), im Hebräerbrieft (2, 2) und bei Josephus wiederfinden. Dennoch ist das N. T. immer die erste Quelle dieser Anschauung mit seinem Gemälde der außerordentlichen Erscheinungen, welche die Verkündigung des Gesetzes begleitet haben und gemäß dem Worte Deuter. 33, 2. Wenn Paulus diese rabbinische Lehre erwähnt hat, wie er gethan, so gründet sich dieselbe in seinen Augen auf eine höhere Quelle.

Im allgemeinen ist es psychologisch unwahrscheinlich, daß der Apostel bei der Umwandlung von Grund aus, welche er erfahren hat, vereinzelte Bruchstücke seiner früheren pharisäischen Anschauungsweise beibehalten haben sollte. Wie hat sich das Gleichnis von dem alten Kleid und dem neuen Lappen herrlicher verwirklicht, als bei der Bekehrung des Saulus. Da ist kein Flickwerk; an die Stelle eines Ganzen wird ein Ganzes gesetzt. „Es ist alles neu geworden.“

Oder sollten wir uns etwa nach der entgegengesetzten Seite, dem hellenisierten Judentum von Alexandrien wenden, um eine Quelle der Theologie des Paulus zu entdecken? Man hat bei Philo nachgeforscht und behauptet,

Wendungen gefunden zu haben, welche an die in den Briefen gebrauchten anflingen; Philo hat sogar die Allegorie der Hagar und Sarah in ähnlicher Weise wie Paulus entwickelt. Weiter wird der paulinische Gedanke von der Ohnmacht des Menschen, das Gute zu thun, angeführt, welcher dem Pharisäismus entgegengesetzt ist, sich aber bei Philo findet. Als ob Paulus, auch abgesehen von seiner Röm. 7 so herrlich beschriebenen persönlichen Erfahrung, nicht ebenso gut wie Philo Ps. 51 und alle die alttestamentlichen Stellen, welche er Röm. 3, 9–20 anführt, vor Augen gehabt hätte! Bedurfte er der Augen des Philo, um das alles zu lesen und zu verstehen? Die Allegorie der Hagar und Sarah legt Philo folgendermaßen aus: Abraham ist die menschliche Seele, welche zu der Erkenntnis Gottes fortschreitet; Sarah, sein erstes Weib, die Fürstin, stellt die göttliche Weisheit dar; Hagar, das zweite Weib, die Fremde, vertritt die Weisheit der Welt, der Schule. Damit die Verbindung mit der ersten Frucht bringe, muß die Seele vorher durch die Gemeinschaft mit der Weisheit der Welt hindurchgegangen sein. Ferner, Ismael ist die Sophistik, welche vertrieben werden muß, um Isaak, der wahren Weisheit Raum zu lassen. Welcher Unterschied mit dem Parallelismus, welchen Paulus zwischen der Feindschaft Ismaels gegen Isaak und der Feindschaft der Knechte des Fleisches gegen die des Geistes aufstellt! Diesem Parallelismus liegt ein tiefes ethisches Gesetz zu Grunde, während in den von Philo erdachten Zusammenstellungen alles willkürlich ist. Pfleiderer giebt zu, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß Paulus die Schriften des Philo gekannt habe. Dagegen glaubt er um so sicherer, in dem alexandrinischen Buche der Weisheit den Ursprung gewisser Gedanken des Paulus zu finden.

1) Die Unfähigkeit des natürlichen Menschen, das Göttliche zu verstehen, welche Paulus 1. Kor. 2, 6–16 lehrt, findet sich Weish. 9, 13–17: „Welcher Mensch weiß Gottes Rat. . .? Der sterbliche Leichnam beschweret die Seele. Wer will denn erforschen, das im Himmel ist? Wer will deinen Rat erfahren? Es sei denn, daß du Weisheit gebest und sendest deinen heiligen Geist aus der Höhe.“

Und daraus soll Paulus seinen Gedanken von dem natürlichen Menschen, der unfähig ist, das Geistliche zu verstehen, genommen haben! Er schreibt doch in der angeführten Stelle den Grund dieser Unfähigkeit nicht dem Leibe zu. Ferner spricht er nicht von dem Willen Gottes im allgemeinen, sondern im besonderen von den großen Heilsthäten, welche den Aposteln durch den Geist Gottes offenbart sind, und welche auch die Gläubigen erst fassen können, wenn ihre Natur geistlich geworden ist. Es handelt sich um zwei völlig verschiedene Gebiete.

2) Der Ursprung des Heidentums. Der Verfasser der Weisheit stellt denselben so dar (Kap. 13 u. 14): Nach einer umständlichen Ausführung der Stellen, in welchen Jesaias den Götzendienst verspottet hatte (Kap. 40. 44. 46), setzt er auseinander, wie ein Vater, welcher sein Kind durch einen frühzeitigen Tod verloren hatte, um ihm als Gott zu huldigen, ein Bild von ihm machen ließ, dem zu Ehren er für die Glieder des Hauses einen privaten Gottesdienst mit Opfern einrichtete. Diese Gewohnheit befestigte sich mit der Zeit und nahm den Charakter eines Gesetzes an. Die Herrscher fingen ebenfalls an, zu befehlen, daß geschnitzten Bildern Verehrung erwiesen würde. Diejenigen ihrer Unterthanen, welche in zu weiter Ferne wohnten, um ihnen persönlich ihre Huldigung darbringen zu können, ließen sich sichtbare Bilder von ihnen machen, um sie zu ehren. Auch Künstler stellten, um den Fürsten zu gefallen, ihr Abbild in übertriebener Schönheit dar. . . . So entstand das Heidentum aus Elternliebe, Schmeichelei und Gewinnsucht. Und solche Albernheiten wagt man mit der tiefsinnigen psychologischen Ausführung über

den Ursprung des Heidentums Röm. 1, 18—23 zu vergleichen, und glaubt damit die Abhängigkeit der Briefe des Paulus von dem Buche der Weisheit außer Zweifel gesetzt zu haben! Es giebt Fälle, in denen die Kritik sich nicht gerade hohe Anforderungen stellt.

3) Die Lehre von der Prädestination. Nach Sabatier hat Paulus dieselbe vom Pharisäismus überkommen (S. 31).¹⁾ Aber es schien, als könnte man sie noch direkter aus dem Buch der Weisheit herleiten. Und wirklich dort steht Kap. 15, 6—10: „Ein Töpfer, der den weichen Thon mit Mühe arbeitet, macht allerlei Gefäße zu unserm Brauch. Er macht aber aus einerlei Thon beide Gefäße, die zu reinen, und zugleich auch die zu unreinen Werken dienen. Aber wozu ein jegliches derselbigen soll gebraucht werden, das steht bei dem Töpfer.“ Indes der Verfasser denkt nicht einen Augenblick daran, dieses Thun des Töpfers mit dem Gottes zu vergleichen; er will nur die Geldgier und die Unredlichkeit des Handwerkers an den Pranger stellen, der solche irdene Bilder macht und verkauft, daß sie angebetet werden. Nein, es ist weder der Hellenismus noch der Pharisäismus, welche Paulus zu seinem Begriff der Prädestination geführt haben. Derselbe kam geradezu aus dem machtvollen Theismus des A. T. her. Nur ist bei Paulus, wie im A. T. selbst, die theologische Gewißheit von der göttlichen Bestimmung fort und fort durch die Anerkennung der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit gemäßigt und beschränkt.

Wir finden also in den Schriften des Paulus keinen ernststen Grund, an dem tiefen Bewußtsein der Berechtigung, welches er in sich trug und oft zum Ausdruck bringt, seinen Gemeinden das mitzuteilen, was er vom Herrn empfangen hatte, zu zweifeln. Er mag das durch Vermittlung der Apostel oder der apostolischen Tradition²⁾, oder durch direkte und persönliche Offenbarung³⁾, oder endlich vermittelt der christlichen Erkenntnis empfangen haben. Hierunter verstehe ich die Einsicht, welche auf die Probleme einer gegebenen Sachlage eingeht und ihre Lösung in den evangelischen Grundsätzen, in der eigenen Erfahrung, in den Beispielen der heiligen Schrift, immer unter der Leitung des göttlichen Geistes, sucht.⁴⁾ Wie dem auch sei, Paulus erklärt, daß er nicht auf seine eigene Hand lehrt, sondern daß er nur das Werkzeug dessen ist, der ihm sein Amt anvertraut hat. Das will er sagen, wenn er an der Spitze einiger seiner Briefe sich als „Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes“ einführt. Er stellt seine Schrift unter die Bürgschaft seines Amtes, wie dieses unter die Bürgschaft dessen, der es ihm gegeben.

In dem Maße als der Apostel sich der Aufgabe des brieflichen Verkehrs mit den Gemeinden widmete, um ihre geistliche Erziehung fortzuführen, drängte sich ihm eine bestimmte Grundform auf: er beginnt mit der Adresse und einem Wunsch, auf welchen er die Erwähnung seines Dankes für das von Gott an den Lesern vollbrachte Werk und seine Fürbitten für die Befestigung desselben unmittelbar folgen läßt. Von da geht er naturgemäß zu dem Gegenstand über, durch dessen Behandlung er seinerseits in diesem Augenblick an dem geistlichen Fortschritt der Gemeinde arbeiten will; diese Abhandlung bildet den Hauptteil des Briefes. Endlich schließt er mit einer Reihe von Mitteilungen persönlicher Natur.

1) Er citiert die Angabe des Josephus: „Die Pharisäer meinen, daß alles, was geschieht, von dem Geschick vorausbestimmt ist.“

2) Kor. 15, 3—7; 11, 23(?); 7, 10; vergl. Röm. 15, 3. 8; Gal. 3, 1 u. a.

3) Gal. 1, 12—16; 1. Kor. 2, 6—12; Röm. 16, 25; Eph. 3, 2—6; 1. Kor. 15, 51; 1. Thess. 4, 15; Röm. 11, 25, u. a.

4) 1. Kor. 14, 37; 7, 12—40; 10, 15.

Ein Eingang (Adresse und Dankagung), der Hauptteil des Briefes und der Schluß, das ist der gewöhnliche Rahmen, welcher zwar in den ersten Briefen (Thess.) noch nicht klar ausgeprägt ist, aber in den folgenden bestimmt festgehalten wird. Und doch herrscht bei Paulus nie die starre Form. In jedem einzelnen Falle ist es leicht, die bedeutungsvollen Verschiedenheiten zu beobachten, welche die Sachlage oder die Stimmung des Apostels bei der Ausführung jener Grundform mit sich bringt. So ist z. B. Gal. 1, 6 die Dankagung weggelassen, im Römerbrief (1, 1—7) ist die Adresse reich entwickelt, im Brief an die Epheser (1, 3—14) und dem an die Kolosser (1, 3—13) die Dankagung; zu vergleichen ist auch der verschiedene Inhalt der Dankagung, wenn er an die Korinther (1. Br. 1, 4—9) oder an die Thessalonicher (1. Br. 1, 2—3) schreibt.

Paulus scheint seine Briefe gewöhnlich diktirt zu haben, wie das im Altertum häufig geschah. Der Beweis dafür liegt darin, daß die gegenteiligen Fälle ausdrücklich angegeben sind (Gal. 6, 11 und Philem. B. 19). Einmal ist der Schreiber mit Namen angeführt (Röm. 16, 22). Mehrfach giebt der Apostel den Zeitpunkt, in welchem er die Feder nimmt, um das Schlußwort eigenhändig beizufügen, genau an; vergl. 2. Thess. 3, 17; 1. Kor. 16, 21; Kol. 4, 18. Die erste dieser Stellen zeigt die besondere Ursache, weshalb er so verfährt, nämlich den Wunsch, hinsichtlich des Ursprungs seiner Briefe jedem Irrtum zuvorzukommen. Weiß meint, wie mir scheint mit Recht, daß auch da, wo der Apostel nicht ausdrücklich angiebt, daß er die Feder ergreift, er es nichtsdestoweniger vor dem Schluß thue. Die Gemeinden, besonders die, welche seine Handschrift kannten, bedurften nicht jedesmal eines besonderen Hinweises, daß er anfang zu schreiben; wahrscheinlich ist dies der Fall 2. Kor. 13, 13; Eph. 6, 23. 24; Phil. 4, 23; 1. Tim. 6, 20—22; 2. Tim. 4, 22.

Es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß, wenn Paulus in der Adresse neben dem seinigen noch einen Namen angiebt, er damit, wie man oft geglaubt hat, den Schreiber, welchem er gerade diktirt, bezeichnen wolle; vergl. 1. und 2. Thess.: Paulus und Silvanus und Timotheus; 1. Kor. 1, 1: „Paulus und Sosthenes“; 2. Kor. 1, 1; Phil. 1, 1; Kol. 1, 1: „Paulus und Timotheus“; Gal. 1, 1: „Paulus und alle Brüder, die bei mir sind.“ Er will vielmehr dadurch die Persönlichkeiten, die er neben sich nennt, ehren, als hätten sie in gewissem Maße bei dem Briefe mitgewirkt. Was er der Gemeinde als Apostel ausspricht, das bestätigen sie als Brüder. Aber diese höhere Beteiligung hindert andererseits nicht, daß der eine oder andere von ihnen ihm gelegentlich gleichzeitig als Amanuensis gedient habe. Wir werden auch in dieser Hinsicht die Verschiedenheit der Handlungsweise des Apostels und ihre feine Rücksichtnahme auf die gegebenen Verhältnisse feststellen.

Nach Michaelis' Ausdruck ist die Sprache Pauli die eines Juden, dessen Muttersprache nicht das klassische Griechisch war, andererseits ist sie auch nicht die einfache griechische Volkssprache der damaligen Zeit. Dies eigentümliche Griechisch stammt besonders aus der Septuaginta, aber es hat durch die Macht und Hoheit der christlichen Gedanken, in deren Dienst es gestellt worden ist, ein ganz neues Gepräge erhalten. Es findet sich gleichmäßig als Grundlage aller paulinischen Schriften, nur wird es gewissermaßen durch den neuen Geist des Evangelii und die schöpferische Anlage des Apostels veredelt und entfaltet unter dem Einflusse dieses doppelten Faktors die unbegrenzten Hilfsmittel, welche der Sprache der Hellenen von Natur innewohnen.

Jedermann weiß, wie Paulus dieses Werkzeug gehandhabt hat. Jeder kennt diese so oft treffend geschilderte Schreibweise, bald abgerissen und gebrochen, bald getragen, ja beredt bis zum Erschütternden; hier bewegt und leidenschaftlich, dort kalt abwägend; bisweilen scherzhaft bis zum Wortspiel,

dann wieder ironisch bis zum beißenden Spott; immer und unter allen diesen Formen der wahre, angemessene Ausdruck einer reichen, gewaltigen Persönlichkeit. Wir gehen hier nicht auf die Betrachtung der syntaktischen und grammatischen Eigenheiten des paulinischen Stiles ein (siehe hierüber die vollständige Ausführung von Weiß: Lehrb. d. Einl. § 16, 7).

Die Zahl der Hapaxlegomena in jeder der paulinischen Schriften (ich verstehe Hapax in Bezug auf die neutestamentlichen Bücher) scheint mir folgende zu sein: 96 im Römerbrief; 91 im 1. Korintherbrief; 92 im zweiten; 33 im Galaterbrief; 38 im Epheserbrief; 34 im Kolosserbrief; 36 im Philipperbrief; 18 im 1. Thessalonicherbrief; 7 im 2.; 73 im 1. an Timotheus; 44 im 2.; 31 an Titus; 4 an Philemon; im ganzen 597 Hapaxlegomena, also mehr als den zehnten Teil der 4698 Worte, welche den neutestamentlichen Sprachschatz ausmachen.

Zwei Gelehrte, Volten und Bertholdt, haben gemeint, Paulus habe seine Briefe aramäisch geschrieben, während mehrere katholische Theologen, Harduin, Bellarmin u. a. wenigstens hinsichtlich des Römerbriefes an ein lateinisches Original geglaubt haben. Bereits eine Handschrift der syrischen Übersetzung drückt in betreff dieses Briefes dieselbe Ansicht aus. Doch das ist ein offener Irrtum. Ein Stil wie der der paulinischen Briefe kann unmöglich der einer Übersetzung sein. Für Paulus, als Hellenisten, war Griechisch die Muttersprache, und die römischen Christen beherrschten, wie alle gebildeten Einwohner dieser Stadt, das Griechische als Schriftsprache. Zur Zeit sind jene Meinungen völlig aufgegeben.

Enthält nun diese Sammlung unserer dreizehn Briefe nur solche, welche wirklich vom Apostel verfaßt sind, und enthält sie alle, die er geschrieben hat? Die Geschichte der Kritik hat uns gezeigt, wie der Zweifel anfänglich einen oder zwei Briefe (1. Tim., 2. Thess.) angegriffen hat, wie er dann zu einigen andern (den beiden andern Pastoralbriefen und Eph.) weitergegangen ist, bald alle kleinen Briefe (1. Thess., Kol., Philemon, Phil.) getroffen und sich endlich auch an die vier großen gewagt hat. Es wird das der Gegenstand von ebenso viel Fragen sein, welche im Laufe der folgenden Betrachtung zu prüfen sind. Für den Augenblick wollen wir nur sagen, daß die so sichtlich und durchaus griechisch-jüdische Sprache der vier großen Briefe nicht für ihre Abfassung in Rom durch eine Gruppe griechischer Philosophen im zweiten Jahrhundert spricht. Wenn wir die Zahlen der Hapaxlegomena, welche ich oben gegeben habe, genau ansehen, so tritt die auffallende Gleichheit der großen Briefe unter einander (Röm.; 1. und 2. Kor.) hervor, bei dem einen sind es 96, bei dem zweiten 91, dem dritten 92. Dasselbe Verhältnis findet sich in der Zahl der Hapaxlegomena in den vier kleinen (Gal., Eph., Phil., Kol.). Um etwa zwei Drittel kürzer als die großen enthalten sie eine unter sich annähernd gleiche Zahl, welche sich ziemlich genau zu einem Drittel der der großen erhebt: 33, 38, 36 und 34. Von den beiden Thessalonicherbriefen hat jeder seine besondere Art, der erste ist in seiner ersten Hälfte einfach ein Erguß des Gefühls, welcher nicht, wie die Lehre, besondere Ausdrücke erfordert, und der zweite ist sehr kurz. Infolge davon haben sie beide zusammen eine im Verhältnis geringere Zahl von Hapaxlegomena: 25 auf acht Kapitel. Das Verhältnis wird wieder stärker in den Pastoralbriefen (1. Tim. 73; 2. Tim. 44; Titus 31), was sich, wenn sie echt sind, naturgemäß aus den besonderen und ganz neuen Umständen, unter denen sie verfaßt sind, ergibt. Es würde schwer begreiflich sein, wie so natürliche und übereinstimmende Verhältnisse sich in Schriften, deren Abfassung von mehreren von einander unabhängigen Fälschern ausgegangen wäre, finden könnten.

Daß uns eine gewisse Zahl von Briefen, welche Paulus geschrieben hat, fehlen, daran ist nicht zu zweifeln. Der Apostel selbst spricht von einem Briefe, den er vor unserem ersten an die Korinther geschrieben hatte, und auf welchen dieselben geantwortet hatten. Man glaubt allerdings, diesen Briefwechsel, welcher dem uns bekannten vorausgeht, in zwei Briefen entdeckt zu haben, einem der Korinther an Paulus, dem andern von Paulus an die Korinther, welche sich in der armenischen Übersetzung des N. T., dann auch in syrischer Sprache in dem Kanon der Kirche zu Edessa, endlich ganz neuerdings in einer lateinischen Übersetzung der Bibel vorgefunden haben.¹⁾ Die Frage der ursprünglichen Sprache (griechisch oder syrisch?) ist noch unentschieden. Die Echtheit ist nur von Rindl verteidigt worden. Der Zweck dieses apokryphen Briefwechsels ist die Bekämpfung einer gnostischen Irrlehre (wahrscheinlich der des Bardesanes), welche die Materialität des Leibes Jesu und die Auferstehung des Leibes leugnete.

Unser zweiter Korintherbrief setzt nach meiner Überzeugung noch einen zwischen diesem und dem ersten voraus. Dieser Brief ist, wahrscheinlich auf Grund des speziellen Charakters seines Inhaltes, nie in Umlauf gesetzt worden. Man hat ihn vergeblich in den letzten vier Kapiteln unseres zweiten kanonischen Briefes zu finden geglaubt. Hinsichtlich des Briefes, welchen die Laodicäer den Koloffern zugehen lassen sollten (Kol. 4, 16), werden wir sehen, daß er kein anderer als unser Epheserbrief ist, er kann also nicht unter die verlorenen gerechnet werden.

Der Muratorische Kanon erwähnt zwei fälschlich dem Paulus zugeschriebene Briefe, welche um diese Zeit in Umlauf waren, der eine an die Alexandriner, in welchem einige unsern Hebräerbrief haben sehen wollen; freilich mit Unrecht, da der Verfasser des Fragmentes sagt, er sei zu gunsten der Irrlehre des Marcion angefertigt; er ist also verloren; der andere an die Laodicäer gerichtet. Es hat einen lateinischen Brief dieses Namens in einigen Exemplaren der Vulgata (z. B. der Fuldensis, aus dem 6. Jahrhundert) zwischen dem Kolosser- und den Thessalonicherbriefen gegeben. Theodoret spricht schon von ihm. Er war noch im 9. Jahrhundert in der englischen und fränkischen Kirche im Gebrauch. Er besteht aus 20 Versen, die nur Gemeinplätze aus dem Philipper- und Kolosserbriefe bieten. Er ist von Unger herausgegeben worden. Ob es der des Muratorischen Fragmentes ist, wissen wir nicht.

Es giebt eine angebliche Korrespondenz von Paulus und Seneka, welche sechs Briefe des ersteren und acht des letzteren enthält.²⁾ Diese Briefe waren schon Hieronymus (De viris ill., 12) und Augustin (Brief 153 an Macedonius) bekannt; sie sind von Fabricius herausgegeben und von Gelpke und einigen neueren verteidigt worden. Jetzt werden sie allgemein verworfen. Sie sind zu Paulus' Ehren erdichtet und zwar wahrscheinlich griechisch und in Rom nach dem Jahre 200 (nach Harnack³⁾), sei es aus Anlaß der Erzählung von dem Zusammentreffen des Paulus mit Gallion, dem Bruder des Seneka (Apostelgesch. 18, 12), sei es nach der Angabe von Phil. 4, 22 (der Gruß derer von des Kaisers Hause), sei es nach der Legende von der Bekehrung des Seneka zum Christentum, welche Tertullian sagen ließ: Seneca noster.

Wir teilen die paulinischen Briefe in vier Gruppen ein: die der zweiten Reise; die der dritten; die der Gefangenschaft und die Pastoralbriefe.

¹⁾ A. Carrière et S. Berger, La correspondance de saint Paul et des Corinthiens, 1891 (entdeckt in einer Handschrift der Ambrosiana in Mailand).

²⁾ Ausgabe von Westerburg, 1881.

³⁾ Theol. Literaturzeitung 1881, Nr. 9.

Hauptsächliche Kommentare zu den paulinischen Briefen.

I. Solche, welche gleichzeitig das Neue Testament ganz oder zum Teil behandeln:

Origenes (3. Jahrh.), Komm. zu den Evv. des Matth. und Joh. und zu dem Römerbr. (lat. Übers. des Rufinus). — Chrysostomus (4. Jahrh.), Homilien über die Evv. des Matth. und Joh., die Apostelgesch. und die paulinischen Briefe.

Veda venerabilis (7. und 8. Jahrh.), Komm. zu dem N. T., herausgegeben 1688 und 1843 (London). — Oikumenius (10. Jahrh.), Sammlung von Ausleg. der Väter, oder Katena, über die Apostelgesch., die paulin. und kath. Br., und Komm. des Aretas über die Offenb. — Theophylakt (11. Jahrh.), Komm. zu den Evv., der Apostelgesch., den paulin. und kath. Br. (griech.). — Thomas Aquinas (13. Jahrh.), Komm. zu Joh. und zu den paulin. Briefen. — Nikolaus von Lyra (14. Jahrh.), Brevia Commentaria in univ. Bibl. — Laurentius Valla (15. Jahrh.), Annot. in N. T. (herausgeg. von Erasmus, 1505). — Erasmus (15. und 16. Jahrh.), Annot. in N. T. 1516, und Paraphrases in N. T., von 1517 an.

Calvin, Komm. zu allen Büchern des N. T. (mit Ausnahme von 2. und 3. Joh. und der Apokal.), von 1539 an. — Bullinger, Komm. zu allen apost. Briefen, 1539. — Ramerarius, Comm. in novum Foedus, 1642 (nach seinem Tode herausgeg.). — Beza, Annot. major in N. T., 1556. — Marlorat, N. T.^u catholica expositio, 1561. — Estius, In omn. P. et sept. app. epp. Commentaria, 1614. — A Lapide, Comm. in N. T., 1621. — De Dieu, Animadv. in libr. N. T., 1633. — Grotius, Annot. in N. T., 1641. — Hammond, Paraphr. and Annot. upon all the books N. T., 1653. — Strell, Opp. exeg., 1656. — Calmet, Comm. littér. sur tous les livres du N. T., 1701. — Wolf, Curae philol. et crit. in N. T., 1725. — Beaupobre, le N. T. traduit avec notes littér., 1718; Remarques sur le N. T., 1742. — Wetstein, N. T. edit. rec. cum lect. var. nec non commentario pleniore ex scriptor. hebr., graec. et lat., 1751. — Calov, Bibl. illustr., 1672; Critici sacri in V. et N. T., 1698. — Rosenmüller, Scholia in N. T., 1777. — Ernesti, Anmerk. über die Bücher des N. T., 1786. — Koppe, N. T. perpetua annot. illustr., 1790. — J. D. Michaelis, Anmerk. zur Übers. des N. T., 1792. — Olshausen, Bibl. Komm. über sämtliche Schriften des N. T., von 1830 an; vervollst. und wieder herausgeg. von Wiesinger und Ebrard. — De Wette, Kurzgef. exeget. Handbuch, von 1830 an (wieder herausgeg. von Meßner, Brückner, Overbeck, Möller). — Meyer, Krit. exeget. Komm. von 1832 an (ergänzt und neu herausgeg. von Lünemann, Huther, Düsterdieck, Weiß, Heinrich, Sieffert, Franke u. a.). — von Hofmann, Die heil. Schr. N. T. zusammenhängend untersucht, 1862—1883 (es fehlen Matth., Markus, Apostelgesch., die johann. Schriften). — Fowett, S. P. epp. to the Thess., Gal. and Rom. 1855, 2^a ed. 1859. — J. P. Lange, Theol. hom. Bibelwerk, von 1857 an (unter Mitarbeit von Fay, Kling, Braune, Schmoller, Dosterzee, Auberlen, Riegenbach, Moll). — Bisping, Exeget. Handbuch

zum N. T. — Arnaud, Comment. sur le N. T., 1863. — E. Reuß, La Bible, le N. T., von 1874 an; epp. paulin., 1878. — Bonnet, le N. T. expliqué, 1875—1885. — Alford, Gr. Test. with Proleg. and Comm., 1st ed. 1849; 8th 1884. — Mehrere andere engl. Komm., wie The holy Bible, herausgeg. von Cook; und Popular Commentary, von 1879 an (paulin. Br. von Schaff, Browne, Dods u. a.). — Strack und Zöckler, Kurzgef. Komm. zu den Schr. A. und N. T., unter Mitarbeit von Luthardt, Kübel, Mösgen u. a. (N. T. 1886—1888). — Hand-Komm. zum N. T. von Holkman, Lipsius, mit von Soden, Schmiedel u. a., 1889—1891.

II. Solche, welche die paulinischen Briefe behandeln, insbesondere:

Ambrosiaster oder der falsche Ambrosius (Hilarius von Rom, 4. Jahrh.), Commentaria in XIII. epp. P. (erhalten in den Werken des heil. Ambrosius). — Pelagius (4.—5. Jahrh.), sein Komm. über die paulin. Br. findet sich in den Werken des Hieronymus. — Hieronymus (4. u. 5. Jahrh.), Komm. zu den Briefen an die Gal., Eph., Titus und Philemon. — Theodoret (5. Jahrh.), Comm in XIV. epp. div. P.

Le Jèvre d'Étaples, Comm. in epp. P., 1512. — Melancthon, Annot. in epp. ad Rom. et Cor., 1522 (1533 u. ff. Röm. Br. allein). — Bugenhagen, Annot. in epp. P. (mit Ausnahme von 1. und 2. Kor.), von 1521 ab. — Balduin, Comm. in omn. epp. P., 1644. — Seb. Schmid, Comm. in epp. P. ad Rom., Gal. et Col. (einfache Paraphrasen für die übrigen), 1704. — Baumgarten, Auslegung der Br. P. an die Eph., Gal., Phil., Kol., Philem., Thess., 1767. — Locke, Paraphr. and notes on Gal., Cor., Rom. and Eph. — Flatt, Vorlesungen (über die paulin. Br., 1825—1831). — Ewald, die Sendschreiben des Ap. P., 1857.

Die Briefe der zweiten Missionsreise.

Der erste Brief an die Thessalonicher.¹⁾

I. Die Gründung der Gemeinde zu Thessalonich.

Thessalonich, früher Thermä, jetzt Saloniki, war die Hauptstadt der zweiten Region Macedoniens und der Sitz des römischen Prätors der ganzen Provinz dieses Namens. Es war, wie Lucian sagt, πόλις τῶν ἐν Μακεδονίᾳ μεγίστη, die größte der macedonischen Städte, ein sehr belebter Seehafen. Als Stapelplatz des Handels konnte es mit dem verglichen werden, was heute der Hafen von Triest ist. Dieser Umstand hatte eine zahlreiche jüdische Bevölkerung herbeigezogen. Dorthin kam Paulus in Begleitung des Silas²⁾ und Timotheus von Philippi aus, wo er den Lukas zurückgelassen hatte, gegen Ende des Jahres 52 oder zu Anfang 53.

Die Gründung der Gemeinde zu Thessalonich wird im 17. Kapitel der Apostelgeschichte erzählt. Nach dem Verfahren, welches er von seiner ersten Missionsreise an angenommen (vergl. Apostelgesch. 13, 14, in Antiochia in Pisidien, und 14, 1 in Iconium) und welches er auch in Philippi befolgt hatte, begab er sich in die Synagoge und entwickelte dort im Gegensatz zu der jüdischen Erwartung eines ruhmreichen Messias das prophetische Bild des leidenden und verherrlichten Messias und verkündigte die Erfüllung dieser Weissagung in der Person des getöteten und auferstandenen Jesus. Diese Predigt fand nur bei einigen Juden Zustimmung, dagegen wurde sie von zahlreichen griechischen Proselyten, besonders von einer Anzahl vornehmer Frauen³⁾ angenommen. Aus Wut darüber, daß sie sich solche Anhänger entrißen sahen, erregten die Juden einen Aufruhr gegen Paulus und Silas unter der niederen Bevölkerung der Stadt. Diese drang in das Haus ein, in welchem die drei Missionare wohnten, und wollte sie vor die städtischen Behörden schleppen. Die Anklage, welche man gegen sie vorbrachte, war offenbar von den Juden an die Hand gegeben worden; sie war politischer Natur. Da

¹⁾ Spezielle Kommentare: J. A. Turretini, Comm. in epp. P. ad Thess., 1739; Krause, Die Briefe an die Phil. und Thess., 1790; L. Bäst, Epp. P. ad Thess., 1830; A. A. Schott, Epp. ad Thess. et Gal., 1834; Burgerhoudt, De coetus Thess. ortu ... et prioris Pauli iis scriptae ep. consilio atque argumento, 1825; Lünemann, in dem Komm. von Meyer (1. Aufl. 1850; 4. Aufl. 1878); Auberlen und Riegenbach, in dem Komm. von Lange (1. Aufl. 1864; 3. Aufl. 1884); P. Schmidt, Der erste Thess. Br., 1885; Hofmann, 1862; 2. Aufl. 1869; Jowett (s. S. 79).

²⁾ Da Titus in dem Leben des Paulus eine bedeutende Rolle spielt (Gal. 2, 3; 2. Kor. 7—9) und doch nirgends in der Apostelgeschichte genannt wird, haben einige Gelehrte angenommen, er sei kein anderer als Silas, der als Mitverfasser unserer beiden Thessalonicherbriefe genannt wird, und heiße Titus Silvanus. Aber Titus war heidnischen Ursprungs, während Silas der Gemeinde von Jerusalem angehörte (Apostelgesch. 15, 27); Titus kann als Heidenchrist nicht von der judenchristlichen Kirche an die Gemeinden von Syrien und Cilicien abgesandt worden sein, um ihnen die offizielle Antwort derselben zu überbringen; im 2. Korintherbrief endlich nennt Paulus den Silas (1, 19) und den Titus (7, 6. 13; 8, 6. 16 u. s. w.) als zwei verschiedene Personen.

³⁾ Apostelgeschichte 17, 4 widerspricht keineswegs, wie behauptet worden, 1. Thess. 1, 9; 2, 14, wo der heidnische Ursprung der Mehrzahl der Gemeindeglieder vorausgesetzt wird.

Paulus von Jesu als dem verklärten Herrn und sicherlich auch von seiner einstigen Wiederkunft gesprochen hatte, gab man ihm mit einem gewissen Schein der Wahrheit schuld, einen andern Herrscher als den römischen Kaiser verkündigt und so das Verbrechen des Hochverrats begangen zu haben. Diese Beschuldigung war von seiten der Juden um so nichtswürdiger, als sie selbst nach nichts so sehr verlangten, als nach der Ankunft des Messias, welcher den Kaiser vom Throne stoßen sollte.

Paulus und seine beiden Gefährten hatten vielleicht von dem gegen sie geplanten Anschläge Wind bekommen, denn sie wurden nicht gefunden. Ihr Wirt, ein Jude Namens Jason, wurde vor Gericht geführt, dann wieder freigegeben, nachdem er Bürgschaft gestellt hatte; Paulus aber machte sich, wohl um ihm einen neuen Sturm zu ersparen, nach einem einmonatlichen Aufenthalt (B. 2 spricht von nur drei Sabbaten, an welchen er in der Synagoge gepredigt hatte) zur Nachtzeit mit Silas auf, um sein Werk fortzusetzen, und begab sich nach Beröa, eine Tagereise westlich von Thessalonich.

In Beröa fand seine Predigt alsbald bei den Juden eine günstige, ja eifrige Aufnahme. Aber sobald die Juden von Thessalonich diese Nachricht erhalten hatten, erschienen ihre Sendlinge und wiegelten die Bevölkerung auf, so daß sich Paulus genötigt sah, Macedonien zu verlassen, während er Silas und Timotheus, welche dem Haß der Gegner weniger ausgesetzt waren, zurückließ. Er selbst wurde von einigen Brüdern aus Beröa bis nach Athen geleitet. Dort nahm er nur einen kurzen Aufenthalt, welcher in der zweiten Hälfte des 17. Kapitels der Apostelgeschichte beschrieben wird. Nicht die Verfolgung war es, was ihn bestimmte, diese Stadt zu verlassen; sondern die Erfahrung, welche er bei seiner Predigt auf dem Areopag machte, hatte ihn wahrscheinlich überzeugt, daß er dort kein für die Aufnahme des göttlichen Samens bereites Feld finden würde. So ging er denn nach Korinth, der Hauptstadt der Provinz Achaja, wo er ungefähr zwei Jahre blieb (Apostelgesch. 18). Aus diesem Aufenthalt scheinen die beiden Thessalonicherbriefe zu stammen.

II. Der Inhalt des Briefes.

Obwohl Paulus in diesem Briefe oft in seinem eigenen Namen redet, richtet er ihn doch ebenso in dem Namen des Silas und Timotheus, wie in dem seinen an die Thessalonicher. Es ist dies eine Rücksicht, welche sein Zartgefühl ihn auf seine beiden Arbeitsgenossen, die mit ihm an der Gründung der Gemeinde gearbeitet hatten, nehmen läßt.

Wir haben gesagt, daß Paulus seine Briefe gewöhnlich mit der Erwähnung seiner täglichen Dankagungen für das bei seinen Lesern vollbrachte Werk beginnt, von wo aus er dann naturgemäß zu dem Gegenstande übergeht, dessen Behandlung er sich im Hinblick auf die Vollendung dieses Werkes und auf die demselben drohenden Gefahren vorsetzt. In unserem Briefe ist diese Disposition nicht so deutlich angezeigt, wie in den übrigen, sei es, daß die später von ihm angenommene Form in seinem Geiste noch nicht klar feststand, sei es, daß der Hauptgegenstand des Briefes sich größtentheils, wie wir sehen werden, mit der Dankagung selbst verband. Thatsache ist, daß diese Dankagung, welche 1, 2 beginnt, mit den Ausführungen, die er in der Absicht, sich von den gegen ihn ausgestreuten Verleumdungen zu reinigen, hinzufügt, bis zu dem Ende des dritten Kapitels reicht. Dies ist der erste und Hauptteil des Briefes; das übrige ist 4, 1 als ein Anhang eingeführt (τὸ λοιπόν).

I. Kapitel 1—3.

Der Apostel fühlt das Bedürfnis, nach der plötzlichen Trennung, welche seinem so kurzen Aufenthalt in Thessalonich ein Ende machte, das geistliche

Band, welches ihn mit dieser jungen Gemeinde verband, zu befestigen und zwischen derselben und ihrem Apostel nichts aufkommen zu lassen, was ihre gegenseitige Liebe erkalten lassen könnte. Dadurch daß er sie an das Gotteswerk erinnert, welches der Herr ihn in ihrer Mitte hat vollbringen lassen, will er ihnen zum Bewußtsein bringen, was er ihnen gewesen ist, und was er von nun an bis zu dem großen Tage des Kommens Christi für sie sein wird, wie sie für ihn.

1) Kap. 1, 2—10 erinnert sie Paulus an das, was er ihnen durch seine Predigt und die lebenskräftige Empfänglichkeit, mit welcher sie dieselbe aufgenommen haben, geworden ist. Er dankt für die Gefühle des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, welche ihre Herzen erfüllen (V. 3); er ist ihrer göttlichen Erwählung zum Heile gewiß (V. 4); denn bei der Verkündigung des Evangeliums hat er empfunden, wie eine göttliche Kraft, mit welcher der Herr ihn für sie ausrüstete, von ihm ausgegangen ist (V. 5). Ihre Erwählung erwies sich andererseits nicht minder in dem Eifer, mit welchem sie das Heil, das er ihnen verkündigt hatte, ergriffen trotz aller Trübsal, welche dieser Glaube ihnen zuzog (V. 6). Da sie in den Fußstapfen Jesu Christi und seiner Boten wandeln, sind sie Vorbilder aller derer geworden, welche seither in Macedonien (zu Beröa) und in Achaja (zu Korinth) gläubig geworden sind. In der That hat sich die Kunde von ihrem Glauben und ihrer Bekehrung schon weit verbreitet, so daß Paulus überall, wo er hinkommt, von den Erfolgen, welche das Evangelium in Thessalonich gehabt hat, hört, noch ehe er Zeit gehabt hat, davon zu erzählen (V. 7. 8). Wie ist das geschehen? Durch die Gegner, die Juden selbst, welche von einer Synagoge zur andern die Nachricht von dem, was in Thessalonich geschehen ist, verbreiten, um alle ihre Glaubensgenossen zu warnen. Paulus nennt diese feindlichen Boten nicht, aber er kennzeichnet sie hinreichend durch das Fürwort „sie selbst“ (V. 9), da er wohl weiß, daß sie ohne Mühe verstehen werden, von wem er reden will. In der Ausdrucksweise, mit welcher Paulus V. 9—10 die Bekehrung seiner Leser beschreibt, finden wir gewissermaßen die wieder, in welcher der Bericht von einer Synagoge zur andern ging; denn der ganze Satz hängt von dem „sie selbst erzählen“ ab. Sie sahen, wie die ehemaligen Heiden von Thessalonich mit dem Götzendienste gebrochen haben, und wie sie nun auf die Wiederkunft des auferstandenen und verklärten Jesus warten, der nach der Verkündigung Pauli die Seinen von dem zukünftigen Gericht befreien soll. — Dieser Punkt war es besonders, welcher in der Predigt des Evangeliums sowohl die Gläubigen, als auch die israelitischen Gegner ergriffen hatte; er stimmt mit der Hauptanklage der Gegner des Evangeliums gegen Paulus vor Gericht und auch mit den in unseren beiden Briefen behandelten Gegenständen überein.

2) Nach der Beschreibung dessen, was seine Predigt ihnen geworden ist, und wie sie dieselbe aufgenommen haben, schildert Paulus Kap. 2, 1—16 sein persönliches Verhalten unter ihnen, sowie die Standhaftigkeit, mit welcher sie seither seinem Evangelium treu geblieben sind inmitten der erlittenen Verfolgungen. Der Zweck dieser Ausführungen ist zwar auch hier wieder, das Gefühl des Dankes, welches sein Herz erfüllt, zu begründen und die tiefe Zuneigung, welche ihn mit seinen Lesern verbindet, zum Ausdruck zu bringen, aber er will gleichzeitig gewisse Angriffe, die gegen ihn gerichtet sind, abweisen. Er erinnert sie zuerst daran, was er ihnen durch sein ganzes Auftreten unter ihnen geworden ist, V. 1—12.

Die Leiden, welche die Predigt des Evangeliums ihm zu Philippi zugezogen hatte, haben ihn nicht gehindert, sein Werk zu Thessalonich mutig weiter zu treiben. Denn seine Predigt handelt nicht von erfundenen Dingen, er hat sich in seiner Arbeit unter ihnen auch nicht durch selbstsüchtige Beweggründe

leiten lassen, sondern allein durch das Verlangen Gott zu gefallen, welcher Zeuge dessen ist, was in seinem Herzen vorgeht. Die Verteidigung seines Verhaltens, mit welcher sich der Apostel hier beschäftigt, kann nur durch ernste Anklagen, welche in Thessalonich gegen seine Selbstlosigkeit und seine Aufrichtigkeit erhoben waren, hervorgerufen sein. Wer waren die Ankläger? Jüdenchristen, wie die, welche ihm später soviel Leid bereitet haben? Das ist unmöglich, denn solche gab es noch nicht in Thessalonich. Heiden? Aber diese Beschuldigungen der Habsucht, des Ehrgeizes, des von Selbstsucht eingegebenen religiösen Eifers setzen doch Leute voraus, welche der Religion weniger fremd waren als die Heiden. Es können nur die Juden von Thessalonich gewesen sein, welche aus Neid dem Paulus das schuld geben, dessen sie selbst sich schuldig machten. So erklärt sich die negative Form des ersten Teiles dieser Apologie naturgemäß (B. 3—6). Nein, er ist nicht ein Betrüger, welcher erlogene Dinge vorbringt, nicht ein Habsuchtiger, welcher schnöden Gewinn sucht, nicht ein Rhetor, welcher durch Schmeichelei Anhänger zu gewinnen trachtet, oder seinem Ehrgeiz fröhnt. Vielmehr — hier geht er zu der positiven Seite seiner Rechtfertigung über — ist er demütig und selbstlos gewesen, wie eine Amme, die sich ihrem Pflegekinde ganz giebt, ohne etwas von ihm zu erwarten. Denn er hat fortgesetzt durch Arbeit bei Tage und bei Nacht für seine eigenen Bedürfnisse gesorgt und unter ihren Augen ein Leben tadelloser Reinheit geführt. Er hat sich nicht damit begnügt, ihnen das Evangelium umsonst allen gemeinsam zu verkünden; er hat sich an jeden unter ihnen im besonderen gewendet, wie ein Vater, welcher, nachdem er seinen Kindern das Leben gegeben, mit Sorgfalt an ihrer Erziehung arbeitet.

Weiter, wie groß ist seine Dankbarkeit für die standhafte Treue, in welcher ihr Verhalten dem seinen entsprochen hat (B. 13—16)! Nachdem sie das Evangelium nicht als Menschenwort, sondern als Gotteswort aufgenommen haben, sind sie ihm treu geblieben und haben ohne Wanken die Verfolgung der Heiden von Thessalonich auf sich genommen, an Standhaftigkeit gleich den Gemeinden in Judäa, welche der Feindschaft ihrer eigenen Landsleute gegenüber festgestanden haben. Hier läßt der Apostel einem Sturme der Entrüstung gegen das jüdische Volk freien Lauf, welches nun der Verfolgung seiner alten Propheten und der Kreuzigung Jesu, gleichsam um das Maß seiner Sünde voll zu machen, den Haß anreicht, mit welchem es die Verkündiger des Evangeliums überall verfolgt, die mit Eifer an dem Heil der Heiden arbeiten.

Diese heftige Stelle bestätigt die Thatsache, daß die eigentlichen Urheber der von dem Apostel widerlegten Schmähungen nicht Heiden, die lediglich Werkzeuge fremden Hasses gewesen sein würden, sondern Juden waren, die sich darin so zeigten, wie sie immer gewesen waren. Darum, fügt der Apostel hinzu, steht ihre Züchtigung nahe bevor.

3) Dies enge Band der Liebe, welches sich zwischen ihnen und ihrem Apostel durch das unter ihnen vollbrachte Gotteswerk gebildet hat, hat sich infolge der zeitweiligen Trennung, welche durch seine plötzliche Abreise herbeigeführt wurde, nicht gelockert (B. 17—3, 11).

Hier wird wiederum die apologetische Tendenz sichtbar. Um seiner langen Abwesenheit willen wurde ihm Feigheit vorgeworfen. Diese Beschuldigung bildet den Hintergrund der ganzen nachfolgenden Entwicklung. Er ist zwar noch nicht wieder zu ihnen gekommen, nichtsdestoweniger brennt er fortwährend vor Verlangen, sie wiederzusehen. Denn wer wird sein Ruhmeskranz an dem großen Tage der Erscheinung Christi sein, wenn nicht diese treue Gemeinde von Thessalonich! Nicht ein-, sondern zweimal ist er im Begriff gewesen, nach Thessalonich abzureisen; wahrscheinlich meint er die Zeit seines

Aufenthaltes zu Beröa. Aber jedesmal haben ihn unüberwindliche Hindernisse, Dank der Thätigkeit des Feindes, abgehalten (B. 17 — 26). Mehr noch, die Sorge, die er für sie im Herzen trägt, ist so groß, daß er es nicht ertragen kann, ohne Nachricht von ihnen zu sein, und von Athen aus den Timotheus zu ihnen sendet, obwohl die Abreise seines jungen Mitarbeiters ihn in dieser großen fremden Stadt völlig einsam läßt (3, 1 — 5). Dies scheint nicht ganz mit der Stelle Apostelgesch. 17, 15 übereinzustimmen, aus welcher hervorgeht, daß die Brüder aus Beröa, welche Paulus nach Athen brachten, bei ihrer Rückreise den Auftrag erhalten hatten, Silas und Timotheus schleunig zu ihm zu senden. Beide Angaben lassen sich jedoch leicht vereinigen, wenn man annimmt, daß Timotheus den ihm gewordenen Auftrag ausführte, während Silas noch in Beröa blieb, und daß Paulus den Timotheus zurückschickte, um ihm unverweilt ganz neue Nachrichten von der Gemeinde zu bringen. Dies ist der natürliche Sinn des Ausdrucks: allein gelassen werden, welchen Paulus gebraucht (B. 1 — 5).¹⁾ Als letzten Beweis seiner Teilnahme und seiner innigen Anhänglichkeit an die Gemeinde führt Paulus die unaussprechliche Freude an, die er empfunden habe, als ganz neuerdings Timotheus bei seiner Rückkehr von Macedonien ihm gute Nachrichten über sie gebracht hat (3, 6 — 13). Sie stehen fest trotz ihrer Leiden. Diese Nachricht hat ihn mit neuem Leben erfüllt. Was Paulus mit Rücksicht auf sie besonders beunruhigte und ihn bestimmt hatte, Timotheus zu ihnen zu senden, war dies, daß ihm wohl bekannt war, wie schwere Prüfungen sie von seiten der Feinde des Evangeliums zu ertragen hatten. Aber wie groß ist nun seine Freude! Die guten Nachrichten haben ihn über alle seine derzeitigen Leiden getröstet. Wie gern möchte er sie in den ihrigen trösten! Hier bricht das Herz des Apostels in Dank und heißes Gebet aus, daß der Herr selbst erfülle, was ihrem Glauben noch fehlt und sie unsträflich erhalte bis zu seiner Wiederkunft (B. 6 — 13).

Es kann uns wunder nehmen, daß Paulus bei dieser Gelegenheit nur von der Rückkehr des Timotheus redet, während Apostelgesch. 18, 5 und 2. Kor. 11, 9²⁾ zeigen, daß Silas ebenfalls mit ihm zurückgekehrt war. Aber wahrscheinlich hatte sich Timotheus allein nach Thessalonich begeben und ihm die Nachrichten über diese Gemeinde überbracht.

Paulus hatte soeben von dem gesprochen, was ihnen noch fehlte, von den Mängeln ihres Glaubens; sicherlich hatte Timotheus, als er ihm über ihren Zustand Rechenschaft gab, einige besondere Punkte erwähnt, hinsichtlich deren sie der Erleuchtung und Ermutigung bedurften. Das ist der natürliche Übergang zu dem zweiten Teile des Briefes, den Mahnungen und besonderen Belehrungen.

II. Kapitel 4—5.

1) Der Apostel beginnt mit fünf Ermahnungen, einer ganz allgemeinen zur Treue in dem Werke der Heiligung (4, 1—2) und einer zweiten, mehr besonderen, welche sich auf die Reinheit der Sitten bezieht (B. 3—5). Die dritte behandelt, wie dies bei einer Handelsstadt ganz natürlich ist, das Vertrauen und die Redlichkeit in den Geschäften (B. 6—8). Ferner erinnert er die Thessalonicher an die Notwendigkeit, die Bruderliebe zu üben, ein Gefühl, welches Gott selbst in ihr Herz gegeben hat, und von welchem sie bereits in ihrem Verhalten gegen ihre macedonischen Brüder Beweise geliefert haben

¹⁾ Man kann auch annehmen, daß Paulus durch die zurückkehrenden Beröenser dem Timotheus den Auftrag gegeben hatte, wieder nach Thessalonich zu gehen, ehe er mit ihm zusammentraf, wodurch die Einsamkeit, in der er sich befand, verlängert wurde.

²⁾ „Die Brüder, die aus Macedonien kamen, erstatteten meinen Mangel.“

(B. 9—10). Endlich dringt er in sie, sich durch die Sorgen des geistlichen Lebens nicht von den einfachen Pflichten des praktischen Lebens und von der Arbeit in ihrem irdischen Beruf abwenden zu lassen (B. 11—12).

Aus diesen Ermahnungen hat man oft den Schluß gezogen, Timotheus habe dem Paulus die betrübendsten Nachrichten über das sittliche Verhalten der Thessalonicher überbracht; Schamlosigkeit habe in der jungen Gemeinde wieder die Oberhand gewonnen, Gewinnsucht erstickte die brüderliche Liebe, Grübeleien über die Zukunft habe Müßiggang erzeugt; es bedürfe schnellen Einschreitens, damit das Christentum der jungen Gemeinde sich nicht in phantastische Träume auflöse. . . . (Holzmann, Bibelllexikon, 5, 501—502). In Wirklichkeit ist hier nichts phantastisch, als dieses Bild selbst.¹⁾ Lobt nicht Paulus im Eingang die Thessalonicher um des Wertes ihres Glaubens, um der Bethätigung ihrer Liebe und der Festigkeit ihrer Hoffnung willen (1, 3)? Erklärt er nicht in der Stelle selbst, aus der man diese betrübenden Schlüsse zieht, daß er weiß, wie sie von Gott gelehrt sind zu lieben, und nicht aufhören, diese Tugend zu üben? Er ladet sie nur ein, darin ohne Aufhören fortzuschreiten. Ist es nicht ganz einfach, daß Paulus, wenn er sich an Neulinge im Glauben wendet, welche erst vor kurzem aus einer Gesellschaft, die ganz dem Laster und der Leidenschaft des Handelsbetriebes ergeben war, ihnen Sittenreinheit, Redlichkeit, Wohlthätigkeit und Beständigkeit in der Arbeit empfiehlt, ohne daß daraus der Schluß gezogen werden muß, diese Christen seien im Begriff, in ihre früheren Laster zurückzufallen oder sich einer maßlosen Erregung hinzugeben.

2) Nach diesen Ermahnungen schreitet der Apostel zu der Belehrung über einen Gegenstand fort, welcher die Gemeinde mit banger Sorge erfüllte, und von dem ihm Timotheus Mitteilung gemacht hatte. Seit der Abreise des Paulus waren unter den Christen einige Todesfälle eingetreten, und da ihre Gedanken mit der Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn beschäftigt waren, fragten sich die Gläubigen mit Unruhe, ob diese Brüder, die so von hier entrückt waren, nicht der Teilnahme an den Freuden dieses herrlichen Tages beraubt sein würden. Der Apostel antwortet in dem folgenden Abschnitt auf diese Frage und benutzt die Gelegenheit, um ihnen eine Belehrung über die Zukunft Christi zu geben (4, 13—5, 11).

Er giebt die Lösung der gestellten Frage als ein Wort des Herrn (4, 15). Man hat gemeint, er verstehe darunter eine Äußerung Jesu, welche in einem unserer Evangelien enthalten ist, Matth. 24, 31 zum Beispiel (Weiß u. a.) unter Hinzunahme von Joh. 6, 39. 44 (nach Hofmann).²⁾ Wenn man jedoch diese Stellen mit dem, was Paulus im folgenden sagt, B. 15—17, vergleicht, sieht man leicht, daß die Beziehung viel zu entfernt ist, als daß dies als eine Anführung jener angesehen werden könnte. Andere haben gemeint, der Ausdruck Wort des Herrn bezeichne hier einfach die christliche Wahrheit im allgemeinen (Hilgenfeld); allein Paulus will sichtlich an eine bestimmte Erklärung erinnern. Ewald nimmt an, daß es sich um ein einer verlorenen Schrift entlehntes Wort handelt. Steck denkt an eine Stelle, welche sich im 4. Buche Esra, K. 5, 41—42, findet, wo Esra erklärt, daß das Gericht „einem Kreise gleicht, in welchem die letzten nicht zu langsam und die ersten nicht zu schnell kommen“. Es ist indes die Frage, falls es sich um eine Nachahmung handelt, ob nicht vielmehr der Verfasser des Buches Esra aus der Schrift des Paulus geschöpft hat, als umgekehrt; denn der falsche Esra hat seine

¹⁾ Holzmann scheint das selbst gefühlt zu haben, denn alle diese so übertriebenen Züge sind in seiner Einleitung gemildert.

²⁾ „Er wird senden seine Engel mit hellen Posaunen, und sie werden sammeln seine Auserwählten von den vier Winden, von einem Ende des Himmels zum andern.“

Offenbarung am Ende des 1. Jahrhunderts geschrieben.¹⁾ Und wenn eine Abhängigkeit des einen vom andern bestände, wie viel einfacher ist nicht das Wort des Apostels als der gekünstelte Satz des Ezra! Endlich haben wir in den Schriften des Paulus kein Beispiel von einem aus derartigen Schriften entlehnten und als Wort des Herrn angeführten Ausspruch. Es muß also entweder mit Calvin angenommen werden, daß Paulus hier ein durch die Tradition überliefertes Wort anführt, wie Apostelgesch. 20, 35, oder daß er von einer besonderen ihm gewordenen Offenbarung reden will, wie er selbst deren so viele andere erwähnt (Röm. 11, 25; 1. Kor. 15, 51; Gal. 2, 2 u. s. w.). Der letztere Sinn scheint mir der natürlichste.

Der Inhalt dieser göttlichen Erklärung ist folgender: Im Augenblick der herrlichen Wiederkunft Christi werden die entschlafenen Gläubigen durch einen himmlischen Ruf auferweckt werden; darauf werden die Lebenden herrlich umgestaltet werden und sich erheben dem Herrn entgegen, welcher mit seinen Engeln und den verklärten Gläubigen kommt. Es wird keineswegs gesagt, daß sich der Herr nach gewissen, oft vorgebrachten Gedanken auf Erden niederlassen wird, um dort sichtbar zu herrschen. Diese Erscheinung des Herrn wird vielmehr nach Paulus eine Berührung mit der Erde in einem Augenblick sein. Er hütet sich davor, die Folgen davon für diese zu beschreiben.

Der Apostel scheint sich B. 15 und 17 zu denen zu zählen, die zu diesem Zeitpunkte leben werden: „Wir, die wir leben und überbleiben in der Zukunft des Herrn, werden denen nicht vorkommen, die da schlafen. Darnach wir, die wir leben und überbleiben, werden zugleich mit denselbigen hingerrückt werden.“ Die erklärende Beifügung, die wir überbleiben, welche zweimal den Ausdruck die wir leben näher bestimmt, zeigt deutlich, welches der Gedanke des Apostels war. Es wäre seinerseits thöricht gewesen, sich vor dem Tode durch Krankheit oder Unfall vor der Wiederkunft Christi für sicher zu halten. Etwas weiter sagt er im Blick auf sich selbst und auf seine Leser (B. 10): „Wir wachen oder schlafen“, was nach dem Zusammenhang nur heißen kann: wir mögen leben oder gestorben sein im Augenblick der Parusie. Paulus teilt die zur Zeit lebenden Christen in zwei Gruppen, in solche, welche vor der Parusie sterben werden, und solche, welche dann noch am Leben sind, und bei seiner Unkenntnis über den Zeitpunkt dieses Ereignisses, sowie seines eigenen Todes, rechnet er sich als Lebenden zu den letzteren, jedoch mit der Einschränkung: die überbleibenden, d. h. wenn wir überbleiben, da er doch nicht im entferntesten glaubt, daß alle zu jener Zeit lebenden zu diesen Lebenden gehören werden, mit andern Worten, daß bis zu der Parusie kein einziger Christ mehr sterben werde. Der Sinn kommt also im Grunde auf den Gedanken hinaus: diejenigen unter uns Christen, welche in jenem Augenblick leben werden. So rechnet sich Paulus 1. Kor. 6, 14 (richtige Lesart) und 2. Kor. 4, 14 unter die, welche auferstehen werden.

Würde man nun aber auch dem Ausdruck des Apostels Gewalt anthun, wenn man daraus den Gedanken entnehmen wollte, er oder einer seiner Zeitgenossen werde bis zur Parusie leben, so ist es doch andererseits sicher, daß derselbe den Glauben an eine gewisse Nähe dieses Ereignisses einschließt. Der Apostel hatte augenscheinlich keinen Begriff von der erheblichen Dauer des Gnadenreiches, bei dessen Beginn er zugegen und selbst mit thätig war.

In den ersten elf Versen des 5. Kap. lehrt Paulus nicht die Nähe der Parusie, — denn er spricht im Gegenteil von Zeiten und Stunden, welche ihr vorangehen sollen — sondern die plötzliche, den Weltlichgesinnten unerwartete Art ihres Eintretens. Was die Gläubigen betrifft, so werden sie nicht

¹⁾ S. Renan, Les Évangiles, p. 348 — 351

in dieser Weise überrascht werden, denn sie leben in der Klarheit des Heils, in welcher sie als Kinder des Lichtes wandeln, als solche, welche nach ihrer inneren Gesinnung schon diesem großen Tage, welcher leuchten wird, angehören; sie harren voll Hoffnung des Augenblicks, wo sie angethan mit ihrer göttlichen Rüstung in das gelobte Land des vollkommenen Heiles durch den gelangen werden, dessen Opfer ihnen den Zugang sichert, mögen sie nun durch den Tod hindurch müssen, oder bei der Ankunft Christi noch auf Erden leben. Hiermit schließt Paulus diese Belehrung und kommt auf den besonderen Gegenstand zurück, welcher dazu Anlaß gegeben hatte.

3) Der Brief schließt mit einigen Ermahnungen, welche besonders das Leben der Gemeinde betreffen. Sie soll ihre Leiter, die in dem Dienste des Herrn arbeiten, achten (B. 12—13). Als sie die auf der ersten Reise gegründeten kleinasiatischen Gemeinden verließen, hatten Paulus und Barnabas in einer jeden unter Beten und Fasten zu ihrer Leitung Älteste eingesetzt¹⁾; es ist also wohl kaum anzunehmen, daß Paulus dies nicht auch zu Thessalonich gethan haben sollte, ehe er diese junge Gemeinde verließ, und daß er folglich jene Anweisung nicht in Rücksicht auf diese Vorsteher gegeben haben sollte.

Aber nicht nur die Ältesten sollen über den Gliedern der Herde wachen. Alle Brüder sind gegenseitig verantwortlich und sollen sich um den geistlichen Zustand der andern Gläubigen bekümmern. Die Unthätigen, die Kleinmütigen, die Schwachen, sie alle sollen Brüder finden, welche ihnen von seiten Gottes mittheilen, was sie bedürfen. Diese sollen das thun, ohne zu ermüden, in der Gemeinschaft gegenseitiger Vergebung, ein jeder voll Eifers für das Wohl aller (B. 14—16).

Eine dritte Gruppe von Ermahnungen bezieht sich auf das, was ein jeder zur Erhaltung und Förderung des eigenen geistlichen Lebens an sich selbst thun soll (B. 17—18), um „die Flamme der inneren Freude, des unablässigen Gebetes und der Dankbarkeit für alles, was Gott schickt, zu unterhalten.

Endlich scheint eine vierte Gruppe von Ratschlägen sich auf das gemeinsame gottesdienstliche Leben der Gemeinde zu beziehen (B. 19—22). Wenn es uns auch in der Apostelgeschichte nicht erzählt wird, so muß doch bei der Gründung der Gemeinde zu Thessalonich das Erscheinen des neuen Lebens von außerordentlichen Zeichen begleitet gewesen sein, wie sie bei den Gemeinden von Judäa stattgefunden hatten (Apostelgesch. 2 und 10, 46), und wie wir sie bald bei der zu Korinth wiederfinden werden, besonders denen des Zungenredens und der Weissagung. Diese beiden Erscheinungen bestanden noch, als Paulus schrieb, aber in einem abgeschwächten Zustande, welcher bewirkte, daß die Gemeinde geneigt war, sie zu unterdrücken. Der Apostel nimmt sie in Schutz: „Den Geist (die Zungen) dämpft nicht, die Weissagung verachtet nicht.“ Nichts darf verworfen werden, was irgendwelche gute Frucht hervorbringen kann; zu meiden ist nur das, was unter allen Formen unrecht ist. Hieran knüpft sich ein Wunsch, welcher gewissermaßen die positive Ergänzung dieser negativen Ermahnung bildet: die Heiligung der ganzen Persönlichkeit nach Geist, Seele und Leib für die Zukunft des Herrn Jesu Christi; einen solchen Wunsch zu verwirklichen, steht Gott selbst zu (B. 23—24). Dies ist der Inhalt des zweiten Theils des Briefes, welcher R. 4, 1 begonnen hat.

Es bleibt nun nur noch ein kurzer Schluß (B. 25—28), welcher die Aufträge enthält; zwei sind an die Gemeinde gerichtet; sie soll für Paulus und seine beiden Mitarbeiter beten, und ihre Glieder sollen sich untereinander mit dem heiligen Kuß grüßen. Es ist bekannt, wie dieser Brauch, der nach

¹⁾ Apostelgeschichte 14, 23: „Sie ordneten ihnen hin und her Älteste in den Gemeinden, beteten und fasteten, und befahlen sie dem Herrn, an den sie gläubig worden waren.“

Tertullians Bericht *osculum pacis*, der Friedensfuß hieß, geübt wurde (*De oratione*, Kap. 14). Der Leiter der Versammlung gab dem ihm am nächsten sitzenden Bruder den Kuß, und dieser seinem Nachbar, während dasselbe auf der Seite der Frauen geschah. Das Beiwort heilig bei Kuß schließt jeden profanen Gedanken aus. Endlich folgt eine Mahnung, welche sich an die Ältesten im besonderen richtet, nämlich die, darüber zu wachen, daß dieser Brief zur Kenntniß aller Glieder der Gemeinde komme, d. h. auch derer, welche bei der öffentlichen Vorlesung nicht zugegen sein würden.

Die kritische Schlußbemerkung, welche sich am Ende dieses Briefes in einer ziemlich großen Zahl von Handschriften findet, und nach welcher er von Athen aus geschrieben sein würde, stimmt mit den Kommentaren mehrerer griechischer Kirchenväter, besonders des Theodoret überein; sie besteht aber, wie wir sehen werden, die Prüfung nicht.

Wir haben den Inhalt dieses Briefes mit einer unverhältnismäßigen Ausführlichkeit behandelt, zunächst weil er der erste der uns erhaltenen ist, und weil er uns als Ausgangspunkt der apostolischen Korrespondenz besonders wichtig ist, sodann weil er uns den Apostel Paulus in einem Lichte darstellt, in welchem er nur noch selten erscheinen wird; nicht als der Theolog, der Dialektiker oder der Polemiker, sondern als der Mann des Herzens, der Bruder, der Hirt voll Liebe, Sorgfalt und Besorgnis für die noch jungen und unerfahrenen Brüder. Ebenso muß man, um Calvin kennen zu lernen, nicht nur seine Institutionen oder seine Kommentare lesen; erst in manchen seiner Briefe fühlt man die ganze Wärme und Zärtlichkeit seines Freundesherzens.

III. Die Umstände der Abfassung.

Es ist nicht schwer, sich von der äußeren und inneren Sachlage, welche gleichsam die Wiege dieses Briefes gewesen ist, Rechenschaft zu geben.

Die drei in der Adresse vereinigten Namen bezeichnen drei Männer, welche nur während ihres Aufenthaltes zu Korinth, wo sie gemeinsam an der Gründung der Gemeinde arbeiteten, zusammen gewesen sind. Vor diesem Zeitpunkt waren sie getrennt gewesen, denn Silas und Timotheus waren in Macedonien geblieben und fanden sich erst später in Korinth mit Paulus zusammen (*Apostelgesch.* 18, 5; *2. Kor.* 11, 9).¹⁾ Nach diesem Aufenthalt findet sich Silas nicht wieder in der Gesellschaft des Paulus; er schließt sich dem Petrus an (*1. Petr.* 5, 12).²⁾

Der gemeinsame Aufenthalt dieser drei Männer zu Korinth hat nach *Apostelgeschichte* 18, 11. 18 ungefähr zwei Jahre gedauert. Es fragt sich, in welchen Zeitpunkt während dieser zwei Jahre die Absendung unseres Briefes fällt. Die Antwort ist leicht; sie ergiebt sich aus *K.* 3, 6: „Nun aber, so Timotheus zu uns von euch gekommen ist, und uns verkündigt hat euren Glauben und Liebe . . . da sind wir getröstet worden . . .“ Paulus hat also unmittelbar nach der Ankunft des Timotheus in Korinth in den ersten Monaten seines Aufenthaltes in dieser Stadt den Brief geschrieben. Wir können dies aufs genaueste mit dem von Lukas *Apostelgeschichte* 18, 5 angegebenen Zeitpunkt vereinigen: „Da aber Silas und Timotheus aus Macedonien kamen, drang Paulum der Geist, zu bezeugen den Juden Jesus, daß er der Christ sei.“

Diese Zeitbestimmung ist ziemlich allgemein angenommen. Indes haben einige griechische Väter (Theodoret, Theophylakt) und in neuerer Zeit Wurm gemeint, dieser Brief stamme aus einer etwas früheren Zeit, aus dem

¹⁾ „Da aber Silas und Timotheus aus Macedonien kamen . . .“ „Die Brüder, die aus Macedonien kamen, erstatteten meinen Mangel.“

²⁾ „Durch euren treuen Bruder Silvanus habe ich euch ein wenig geschrieben.“

Aufenthalt zu Athen. Dann müßte angenommen werden, daß beide, Silas und Timotheus, Paulus in Athen aufgesucht hätten und dann sofort mit dem Briefe wieder nach Macedonien gegangen wären. Wenn aber diese Annahme auch für Timotheus zulässig ist, so wird sie hinsichtlich des Silas durch nichts gerechtfertigt, in dessen Namen der Brief doch auch mit gesandt wird. Und wir werden sehen, daß sie mit dem ersten Kapitel des Briefes (B. 7—8) unvereinbar ist, welches den Verlauf eines längeren Zeitraums zwischen der Gründung der Gemeinde und der Abfassung des Briefes voraussetzt.

Schrader hat an einen späteren Aufenthalt zu Korinth gedacht, den Apostelgeschichte 20, 2 erwähnten während des Winters 58—59, zwischen der dritten Reise und der Gefangennahme des Apostels zu Jerusalem. Ohne Zweifel erklärt sich die Verbreitung der Kunde von dem unter den Thessalonichern vollbrachten Werke, der wiederholte Versuch des Paulus, zu ihnen zurückzukehren (2, 18), und der Eintritt von Todesfällen in der Gemeinde mit Hilfe dieser längeren Zwischenzeit leichter. Aber der ganze Brief setzt zu sehr ein vor kurzem entstandenes Verhältnis, das soeben erst unterbrochen worden war, voraus, als daß ein Zwischenraum von sechs Jahren diese Thatfachen von dem Zeitpunkt der Abfassung trennen könnte. Außerdem war Silas damals nicht mehr in der Gesellschaft des Paulus. Setzen wir den Brief einige Monate nach der Abreise des Paulus von Thessalonich, so erklären sich alle von Schrader angeführten Umstände hinreichend.

Röhler hat geglaubt, noch weiter gehen zu sollen, bis zum Jahre 66, der Zeit des Ausbruchs des jüdischen Krieges, auf Grund des Wortes R. 2, 16: „Der Zorn ist schon endlich über sie gekommen.“ Allein Paulus konnte bereits zu der Zeit seines Lebens, in welcher wir stehen, das verhängnisvolle Ende des Verhaltens Israels voraussehen und als nahe verkündigen.

Das Datum unseres Briefes scheint uns also folgendes zu sein: Korinth, im Jahre 53, und zwar zu Anfang des Jahres.

IV. Der Verfasser.

Die Echtheit dieses Briefes ist im Altertum nie bezweifelt worden; das wissen wir durch das Zeugnis des Origenes (3. Jahrh.) und des Eusebius (4. Jahrh.). Die patristischen Zeugnisse gehen allerdings nicht sehr weit zurück; denn die Stellen bei Klemens von Rom, bei Barnabas, Ignatius und Polycarp, in welchen man Anklänge an unseren Brief gefunden hat, sind nicht völlig beweisend. Die erste Thatfache, welche sein Vorhandensein und seinen Einfluß in der Kirche deutlich beweist, ist seine Aufnahme in eine zehn paulinische Briefe umfassende Sammlung, mit welcher Marcion um das Jahr 140 aus Kleinasien nach Rom kam. Diese Thatfache ist um so bedeutamer, als, wie wir gesehen haben, der Kanon, den dieser Häretiker seinen Anhängern übergab, keineswegs eine im Entstehen begriffene kanonische Sammlung war, sondern Bruchstücke von vollständigeren Sammlungen, welche er in den Kirchen des Orients, aus denen er kam, kennen gelernt hatte. Die zehn von ihm gebrauchten Briefe gehörten also schon zu diesen Sammlungen.

Wir finden unsere beiden Briefe ebenso in dem Verzeichnis apostolischer Schriften, die in den Gottesdiensten gelesen werden sollten, erwähnt, welches uns das sogenannte Muratorische Fragment bietet. Diese Urkunde enthält die Schriften, welche in den occidentalischen Kirchen der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gebraucht wurden. In dem letzten Drittel dieses Jahrhunderts wird unser Brief wiederholt als Werk des Paulus von Irenäus, Klemens von Alexandria und Tertullian angeführt und benutzt. Zu derselben Zeit hat er auch seinen Platz in der syrischen und lateinischen Übersetzung des N. T.

Bis in unsere Zeit war er unbeanstandet geblieben. Zum ersten Male hat ihn Baur in seinem Apostel Paulus (2. Aufl., 2. Teil, S. 94—107 und 341—369) durch das Feuer der Kritik gehen lassen. Er wirft ihm den Mangel jeden dogmatischen Gedankens vor, der ihm ein spezielles Interesse geben könnte. Er führt nur die Erzählung der Apostelgeschichte aus und das ohne Nutzen für die Leser, die ja selbst Zeugen der Vorgänge gewesen waren. Die Nachahmung der Briefe an die Korinther ist überall wahrnehmbar. Er enthält viele Hapaxlegomena. Die Stelle gegen die Juden, die ihn verfolgten (2, 14—16), wäre völlig unpassend in dem Munde dessen, der einst selbst so eifrig an der Verfolgung der Kirche teilgenommen. Der Ausdruck: „Der Zorn ist über sie zum Ende gekommen“, beweist, daß die Zerstörung Jerusalems schon eine vollendete Thatsache war. Wie könnte der Apostel von einer erst kürzlich gegründeten Gemeinde sagen, sie diene denen von Makedonien und Achaja als Vorbild, und das Gerücht ihres Glaubens sei überall verbreitet (1, 7—8)? Wie hätte Paulus, als er zu Korinth war, schon zweimal den Versuch, nach Thessalonich zurückzukehren, machen können? Die Ermahnung R. 5, 27, daß der Brief von allen Brüdern gelesen werden solle, erklärt sich nur aus einer Zeit, wo der Verfasser seinem untergeschobenen Briefe das Vorrecht verschaffen wollte, öffentlich wie die apostolischen Schriften gelesen zu werden. Der Schluß aus alledem ist: Der Fälscher hat die Absicht gehabt, die Idee der Parusie in das christliche Bewußtsein eindringen zu lassen, indem er diese Erwartung unter die Autorität des Apostels Paulus stellte.

Die Kritik Baur's ist in seiner eigenen Schule nicht allgemein gebilligt worden; bekämpft wurde sie sogar von Hilgenfeld, Hausrath, Lipsius, Pfleiderer, Weissäcker, P. Schmidt, Holkmann und Schmiedel. Nur Holsten hat sie angenommen und einige Gründe hinzugefügt, wie das Fehlen des Titels Apostel in der Adresse und die angebliche Nachahmung von Apokal. 2, 2: „Ich weiß deine Werke und deine Arbeit und deine Geduld“ in 1. Thess. 1, 3: „Wir denken an euer Werk im Glauben und an eure Arbeit in der Liebe und an eure Geduld in der Hoffnung.“ Weiter hat Steck aus der angeblichen Nachahmung eines Wortes des vierten Buches Esra in der Stelle R. 4, 15 einen Einwand hergenommen. Verteidigt haben den Brief Bleek, Reuß, Hofmann, Grimm, Weiß, Sabatier und andere. Prüfen wir die Gründe, welche gegen die Echtheit angeführt werden.

Das Fehlen dogmatischer Lehrstücke ist vielmehr ein Grund für die Echtheit; denn dadurch wird das Zeugnis von der Zuneigung des Verfassers zu der Gemeinde und die Verteidigung seines persönlichen Charakters zum Hauptgegenstande des Briefes; und derartige Äußerungen sind natürlich nur von dem Gründer der Gemeinde verständlich. — Die Wiederholung der in der Apostelgeschichte erzählten Thatsachen hat nicht den Zweck, die Leser davon in Kenntniß zu setzen, sondern vielmehr sie ihnen ins Gedächtnis zurückzurufen als ebensoviele Gegenstände des Dankes, welche geeignet sind, diejenigen, welche derartige zugleich heilige und schmerzliche Erfahrungen gemeinsam durchgemacht haben, aufs engste zu verbinden. Im übrigen beweist selbst die Schwierigkeit, die Stelle R. 4, 1 (über die Zurücksendung des Timotheus von Athen aus) mit der Erzählung der Apostelgeschichte in Einklang zu bringen, daß keineswegs bei einer der beiden Schriften eine knechtische Nachahmung der andern vorliegt. — Die Abhängigkeit unseres Briefes von denen an die Korinther ist von Baur nicht bewiesen worden. Die Übereinstimmungen sind sehr entfernt und erklären sich aus der ähnlichen Lage beider Gemeinden in der griechischen Welt. Das Verhältniß zwischen dem Galater- und dem Römerbriefe ist unendlich viel näher, und doch zieht Baur daraus keinen kritischen Schluß gegen sie. — Die Hapaxlegomena beweisen nicht mehr; denn sie überschreiten nicht

die Zahl derer, welche sich in den von Baur selbst als echt anerkannten paulinischen Briefen vorfinden (s. S. 148—149). — Der scheinbar am meisten berechnigte Einwand ist wohl der, welchen Baur aus der heftigen Stelle gegen die Juden R. 2, 14—16 nimmt, wenn man die vormalige Rolle des Paulus bei der Verfolgung der Kirche bedenkt. Aber der Apostel konnte bei dem schmerzlichen Bedauern seines früheren Verhaltens doch in Wahrheit sagen: „Ich habe es unwissend gethan“ (1. Tim. 1, 13); während die Juden, welche er in unserer Stelle wegen der Feindschaft anklagt, die sie überall der Predigt des Evangeliums unter den Heiden entgegensetzten, um zu ihrem Ziel zu gelangen, überall die heuchlerischsten und unehrlichsten Mittel anwandten, wie da, wo sie aus der messianischen Erwartung, die doch der Gegenstand ihrer eigenen heißesten Wünsche war, eine politische Anklage herleiteten. Sie bewiesen dadurch ihre Bosheit und Unehrllichkeit. Dies Verhalten offenbarte außerdem ihren Mangel an Sinn für die Hebung der heidnischen Welt und die Eifersucht, die sie gegen jeden empfanden, der neben ihnen einen Einfluß übte. Ein zwar verblendeter, aber aufrichtiger Verfolger hat mit selbstsüchtigen und unehrlichen, wie diese waren, nichts gemein. — Die Züchtigung Israels wird von Paulus vielfach als nahe bevorstehend angekündigt, wie auch Jesus sie vorhergesagt hatte. Der gebrauchte Ausdruck schließt richtig verstanden nicht die Erfüllung ein. — Wenn wir einige Monate zwischen der Gründung der Gemeinde und unserem Briefe annehmen, können wir wohl verstehen, wie die überraschende Kunde von dem wunderbaren Werke zu Thessalonich sich nicht nur im Norden (in Macedonien), sondern auch in dem südlichen Teile Griechenlands (in Achaja) hatte ausbreiten können. Paulus selbst giebt zu verstehen, wer die Boten gewesen sind, die diese große Neuigkeit so eifrig umhergetragen haben: „Sie selbst“, sagt er, d. h. die erbitterten Gegner, deren Synagogen oder überall verstreute Kolonien unausgesetzt mit einander verkehren. — Wie konnten die Christen zu Thessalonich den übrigen in Griechenland bereits gegründeten Gemeinden als Muster dienen? Ganz einfach, weil Paulus und seine beiden Gefährten selbst sie als Beispiel hinstellten. — Die Empfehlung R. 5, 27 steht in keiner Beziehung zu dem späteren Gebrauch der Gemeinden, die apostolischen Schriften regelmäßig öffentlich zu lesen. Paulus fordert einfach von den Ältesten, darüber zu wachen, daß, wenn einige Gläubige bei der ersten Vorlesung seines Briefes in der Versammlung von demselben keine Kenntnis bekommen hätten, ihnen derselbe privatim mitgeteilt werde.

Die Einwendungen, welche später denen Baur's zugefügt wurden, haben ebensowenig Beweiskraft. Das Fehlen des Titels Apostel in der Adresse ist vielmehr ein Zeichen der Echtheit. Paulus hat gegen seine beiden Mitarbeiter das Zartgefühl bewiesen, eine Bezeichnung, welche nur auf ihn allein paßte, nicht anzuwenden. — Die Beziehung zwischen dem Ausdruck des Paulus R. 1, 3 und dem aus der Offenbarung angeführten ist um so weniger verdächtig, als wir die bekannte paulinische Dreizahl der Haupttugenden vor uns haben. — Sollte wirklich ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Thessalonicherstelle und der des 4. Buches Esra bestehen, so ist die Nachahmung im letzteren zu suchen (S. 86).¹⁾ Man kann sich leicht davon überzeugen, daß, während der Thessalonicherbrief uns in die ältesten Zeiten der Kirche zurückführt und die Strafe Israels noch als zukünftig ankündigt, das 4. Buch Esra eine Menge von Ausdrücken enthält, welche dem Christentum entlehnt sind, und ganz und gar auf dem tragischen Ereignis der bereits geschehenen zweiten Zerstörung Jerusalems beruht.

¹⁾ Vergl. Dillmann, Herzogs Encyclop., S. 310.

Würde es nicht schwierig sein, die Thatsache einer so einmütigen Anerkennung, wie es die unseres Briefes in den heiligen Sammlungen der Kirche des zweiten Jahrhunderts ist, zu erklären, wenn er erst nach dem Tode des Paulus verfaßt worden wäre? Würden die Thessalonicher, als er zu ihnen kam, nicht erklärt haben, daß sie ein solches Schreiben von dem Apostel nie gekannt oder erhalten hätten? Und wie sollte ein solcher Protest keine Spur in der kirchlichen Überlieferung hinterlassen haben? Mehr noch, wie unwahrscheinlich würde die apokryphe Herstellung einer Schrift sein, welche annehmen läßt, daß der Apostel von dem nahen Bevorstehen der Parusie überzeugt gewesen sei, während man, wie der 2. Petrusbrief beweist (3, 5 ff.), nach dem apostolischen Zeitalter vielmehr bemüht war zu erklären, warum dieses Ereignis noch nicht eintrat! Wie hätte der Fälscher nach dem Tode des Paulus diesem die Worte in den Mund legen können: „Wir, die lebenden, die überbleibenden“, aus denen man so leicht hätte schließen können, daß er die Parusie mit seinen Augen zu schauen hoffte? Die Unruhe der Thessalonicher über einige Todesfälle, welche unter ihnen seit der Abreise des Paulus eingetreten waren, ist ein Gefühl, welches deutlich die ersten Tage einer Gemeinde kennzeichnet. Endlich die innere Bewegung, welche der ganze Brief verrät, die Ausbrüche der Herzlichkeit, die ihm eigen sind, jene lebendige Erinnerung an eine eben verlebte Zeit außerordentlichen Segens, jene Ausdrücke väterlicher Fürsorge für junge Gemeinden, die schon einer so grausamen Behandlung durch ihre Landsleute ausgesetzt sind, jene Ermahnungen, die so ganz auf die Lage einer werdenden Gemeinde inmitten einer großen und verderbten heidnischen Handelsstadt berechnet waren, jene Ermunterungen zur Beständigkeit im Glauben mitten im Leiden, das alles sind unnachahmliche Äußerungen des Herzens, welche unmöglich der Feder eines Fälschers aus den nachapostolischen Zeiten zugeschrieben werden können.

V. Schlußbetrachtung.

Der erste Thessalonicherbrief verdient in mehr als einer Hinsicht besondere Beachtung.

Zwei Schriftsteller, Weiß und Sabatier, haben aus dem Fehlen eines eigentlichen dogmatischen Lehrstoffes in diesem Briefe gewichtige Folgerungen gezogen; sie haben daraus geschlossen, daß die theologische Bildung bei Paulus zur Zeit seiner Abfassung noch in der ersten Entwicklung gewesen sei.

Weiß sagt (Einkl. 2. Aufl. S. 172): „Vergeblich bemüht man sich den Gedanken abzuwehren, daß wir in ihm noch eine unentwickelte Gestalt der paulinischen Lehre finden. . . . Es fehlt an allen näheren Aussagen über die Person Christi, über die Heilsbedeutung seines Todes für uns, über die Gestalt der letzten Heilsvollendung, die er bei der Parusie bringt. Von der Unfähigkeit des natürlichen Menschen, sein Heil zu schaffen, und von dem Sitze der Sünde im Fleische, von der Rechtfertigung aus Gnaden und von der Lebensgemeinschaft mit Christo, die durch seinen Geist vermittelt wird, von der Stellung des Christen zum Gesetz und von den tiefsinnigen Betrachtungen des Apostels über das Verhältnis des Christentums zum Judentum und Heidentum, ist hier mit keinem Worte die Rede, während doch die Art, wie gerade die Juden sich zwischen ihn und seine Heidenchristen drängten, dazu Anlaß genug bot.“ Weiß schließt daraus: „Hält man also diesen Brief für echt, so ist die Annahme, daß Paulus von vornherein sein ganzes Lehrsystem im wesentlichen fertig in sich getragen habe, schlechthin ausgeschlossen. Wer alles, was sich als paulinisch giebt, an den großen Lehr- und Streitbriefen mißt, der kann diesen Brief konsequenterweise nicht für echt halten.“

Wir begegnen bei Sabatier einer ähnlichen Auffassung: „Die große paulinische Gegenüberstellung von Gesetz und Glauben besteht in unseren beiden Briefen noch nicht. Die Lehre von der Rechtfertigung stellt sich unter einer sehr allgemeinen Form dar. . . . Die von der Erlösung ist zwar an den Tod Jesu geknüpft, aber in ziemlich äußerlicher Weise. . . . Die Auferstehung und der Tod Christi sind nebeneinander gestellt, aber sie sind nicht in ihrer inneren logischen Verbindung ergriffen, ebenso wenig in ihrer erlösenden und sittlichen Bedeutung. . . . Wir haben also hier eine erste Stufe des paulinischen Lehrbegriffs vor uns. . . . Das System seiner Lehre ist noch im Zustande des Anfanges.“ (L'apôtre Paul, p. 89—92.)

Diese Folgerungen sind begründet, wenn man von dem Gedanken ausgeht, daß der Apostel in jedem seiner Briefe alle grundlegenden Momente seiner christlichen Auffassung auseinandersetzen müsse. Erkennt man aber an, daß Paulus in jedem besonderen Falle die Gesamtheit der Lehre, welche er seinen Lesern bei der Gründung der Gemeinde gegeben hatte, als ihrem Geiste gegenwärtig voraussetzte und nur den Bedürfnissen an Lehre oder Tadel, die er bei ihnen hinsichtlich einiger besonderen Punkte kannte, entsprach, so wird man sich hüten, aus dem Inhalt unseres Briefes die eben angeführten Folgerungen zu ziehen; um so mehr als unbestreitbare Thatfachen ihnen entgegenstehen. Wir führen deren vier an: 1) Den Streit zwischen Paulus und Petrus zu Antiochien, welcher 52 oder 54 stattgefunden haben muß, entweder unmittelbar vor oder sehr bald nach der Reise nach Griechenland, von wo unser Brief, wenn er echt ist, geschrieben wurde. 2) Seine Predigt in Galatien seit der Gründung der Kirche in diesem Lande im Jahre 52 unmittelbar vor seiner Predigt in Thessalonich. 3) Seine Predigt in Korinth zur Zeit der Abfassung des ersten Thessalonicherbriefes, im Jahre 53 oder 54. 4) Die Zusammenkunft, welche vor seiner Abreise von Antiochia (51 oder 52) in Jerusalem stattgefunden hatte.

1) Vor seiner Abreise von Antiochia (Apostelgesch. 15, 35—39) oder während des Aufenthaltes, welcher auf seine Rückkehr aus Korinth (Apostelgesch. 18, 22—23) folgte, hatte Paulus mit Petrus den Streit, welchen er Gal. 2 erzählt, wo er in der vor öffentlicher Versammlung gehaltenen Rede (B. 14—21) das Tiefste, was je über das Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Gesetz, über die Gemeinschaft des Gläubigen mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus und über die Gnade der Vergebung um des Todes Christi willen gesagt worden ist, auseinandersetzt. Nach Sabatier müßte also der Apostel in dem Jahre, welches seit der Abfassung unseres Briefes (53) bis zu dem Konflikt und seiner Rede dabei (54) verflossen ist, zum ersten Male zu dieser reineren und tieferen Erkenntnis des Evangeliums gekommen sein! Wo wäre das geringste Anzeichen einer solchen Umwandlung zu finden? Sabatier nimmt an, daß dieser Fortschritt ein Resultat des Streites selbst sei. Es ist aber im Gegenteil die höhere Erkenntnis Pauli, welche den Streit herbeigeführt und ihm seine Rede eingegeben hat. Die Ansicht von Weiß, welche den Streit weit früher, vor die Reise nach Griechenland und unseren Brief an die Thessalonicher setzt, ist noch mehr unzulässig.

2) Unmittelbar vor der Gründung der Gemeinde zu Thessalonich hatte Paulus die galatischen Gemeinden gegründet (Apostelgesch. 16, 6), und was predigte er dort? Nach Sabatiers Ansicht wäre damals seine evangelische Habe sehr gering gewesen. „Erzählungen von dem Leben und dem Tode Jesu; Beweise seiner Auferstehung; die Bezeugung seiner eigenen Bekehrung; die Entwicklung gewisser Schriftbeweise“, weiter nichts. Den Heiden gegenüber fügte er ohne Zweifel noch hinzu „die Einheit des wahren Gottes, die Brüderlichkeit unter den Menschen, und was in ihren Gebräuchen und Über-

lieferungen den Beitritt zum Evangelium erleichtern konnte" (Encycl. des Sc. rel., art. Paul). Das wäre alles, was der Apostel in Galatien und Thessalonich gepredigt hätte. Was sagt aber sein Brief selbst darüber? Wenn er zu den Galatern von dem „Evangelium, welches er bei ihnen gepredigt hat“, redet (Gal. 1, 11), war das wirklich nichts weiter? Zeugneten etwa seine Gegner, die er so lebhaft bekämpft, einen einzigen der von Sabatier aufgezählten Punkte, den Tod und die Auferstehung Jesu, die Einheit Gottes, die Brüderlichkeit der Menschen? Und wenn er (1, 6—9) das Anathema über die ausspricht, welche an die Stelle des von ihm verkündigten Evangelii ein anderes setzen, geschähe das nur, um ein so beschränktes Evangelium aufrecht zu erhalten? Gleich etwa dasjenige, welches er in seinem ganzen Briefe verteidigt, irgendwie den ärmlichen Überbleibseln, welche zugestanden werden? Man vergleiche nur Gal. 2, 2 und 3, 3.

3) Was predigte Paulus zu Korinth in der Zeit, wo er den ersten Brief an die Thessalonicher schrieb? „Da ich zu euch kam, hielt ich mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten“ (1. Kor. 2, 2). „Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen; nicht mit klugen Worten, auf daß nicht das Kreuz Christi zu nichte werde; denn es ist den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Thorheit, uns aber, die berufen sind, göttliche Kraft und göttliche Weisheit“ (1, 17—24).

In demselben Kapitel, V. 30, faßt er seine Predigt von Christo in die Worte zusammen: „Christus ist uns gemacht von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung.“ Die drei letzten Worte geben den Inhalt dessen an, was Paulus Römer 1—8 als das Vollendetste über das Heil geschrieben hat. Hier haben wir das eigne Zeugnis Pauli über seinen Glauben und über seine Predigt zu Korinth, zu der Zeit, als er den ersten Thessalonicherbrief schrieb. Man vergleiche es mit den Behauptungen von Weiß und Sabatier.

4) Wie können endlich diese beiden Gelehrten alles das verkennen, was die Besprechungen, welche bei dem Apostelkonzil zu Jerusalem vor dieser zweiten Missionsreise stattgefunden hatten, berührten. Paulus hatte da dem Grundsatz der Zulassung der Heiden durch den Glauben allein ohne Werke des Gesetzes zum Siege verholfen; er hatte bei der Mutterkirche die Anerkennung der beiden göttlichen Thatfachen — des völlig frei geschenkten und allgemeinen Heiles erlangt; und sein Schweigen in unserem Briefe über die Unfähigkeit des Menschen, selbst sein Heil zu schaffen, und über die Rechtfertigung aus dem Glauben sollte daher kommen, daß er diese Wahrheiten noch nicht gekannt hätte! Solsten hat mit Recht gesagt: „Man wird nicht Apostel, wenn man nichts zu sagen hat.“ In christlicher Sprache ausgedrückt heißt das: Eine außerordentliche apostolische Sendung setzt eine außerordentliche göttliche Botschaft voraus. Das, was Paulus sein Evangelium nennt, die frohe Botschaft von der freien und allgemeinen Gnade, ist die Mitgift, welche Gott ihm bei der Berufung zum Apostel schenkte. Sabatier erkennt an (L'apôtre Paul, S. 53), „daß von Anfang an der Christus, welcher in die Seele des Paulus eingezogen ist, der gestorbene und auferstandene Christus war, daß das ganze Christenleben des Apostels von da ab darin aufging, daß der Pharisäer in ihm dadurch getötet, und alles neu worden ist“; nur hinsichtlich der Theologie des Apostels macht er einen Vorbehalt. Diese hat sich nur langsam entwickelt „unter dem machtvollen Druck der Dialektik“. Recht langsam in der That, und unter einem recht mäßigen Druck, da sie in seinem Geiste sechzehn Jahre nach seiner Bekehrung, als er seinen ersten Brief schrieb, noch nicht vorhanden war! Wie? „Dieser Geist aus einem Guß, dessen erstes Bedürfnis klares Denken war,

der alle Folgerungen in ihrem Prinzip erblickte und jedes Prinzip in jeder seiner verschiedenen Folgerungen wiederfand“, dieser Paulus, wie ihn uns Sabatier selbst schildert, hätte seit dem Jahre 37 in seinem innern Leben alle Voraussetzungen seiner christlichen Auffassung getragen, und im Jahre 53 hätte sich die Blüte noch nicht aus der Knospe entfaltet! Sabatier fühlt die Schwierigkeit und sucht ihr durch unbestimmte Wendungen zu entgehen, wie: „Die sehr allgemeine Form“, unter welcher sich in unserem Briefe die Lehre von der Rechtfertigung darstellt, „die äußerliche Art und Weise“, wie die Erlösung an den Tod Jesu angeknüpft wird, das Fehlen der inneren Verbindung zwischen dem Tode und der Auferstehung Christi, welche einfach neben einander gestellt werden (S. 90). Derartige Ausdrücke verraten nur die Verlegenheit dessen, der dazu seine Zuflucht nimmt. Sie erinnern an die Antwort Baur's, welcher, als man ihm nachwies, daß die Gottheit Christi in der Apokalypse deutlich gelehrt werde, erwiderte, daß in diesem Buche die göttlichen Attribute Jesu nur „in äußerlicher Weise“ beigelegt würden.

Sabatier glaubt in den ersten Missionspredigten Pauli, welche uns in der Apostelgeschichte berichtet werden, eine Bestätigung seiner Anschauungsweise zu finden. Aber können wohl Predigten, welche sich zum erstenmale an bis dahin heidnische Hörer wenden, einen Maßstab für die christliche Erkenntnis des Missionars, welcher das Evangelium verkündigt, abgeben? Würden wir an den Ansprachen, welche einer unserer Missionare den Barotfi am Sambesi hält, seine Theologie messen?

Wer dem Inhalt des ersten Thessalonicherbriefes gerecht werden will, muß der völligen Verschiedenheit zwischen den Umständen dieses und der großen nachfolgenden Briefe Rechnung tragen. Als ihn Paulus schrieb, stand das Judentum völlig außerhalb der Gemeinde zu Thessalonich; es suchte noch in keiner Weise in das Evangelium einzudringen, sondern es erhob sich als roher Verfolger gegen dasselbe. Dazu paßt vollständig das Fehlen jeden Eingehens auf das Gesetz und auf sein Verhältnis zu dem Heil aus dem Glauben. Dagegen würde es völlig unverständlich sein, daß ein Fälscher später diese vorübergehenden Zeitumstände so sorgfältig wiederaufgenommen haben sollte, anstatt zu versuchen, seinem Werke den Stempel der in den nachfolgenden Briefen enthaltenen Lehre aufzudrücken.¹⁾

Der zweite Brief an die Thessalonicher.²⁾

I. Der Inhalt des Briefes.

Dieser Brief ist im Namen derselben drei Verfasser, wie der vorige, an die Thessalonicher gerichtet. Die Form, welche in den nachfolgenden Briefen mehr und mehr zur Geltung kommen wird, tritt bereits deutlicher als in dem ersten hervor. Die Dankagung in dem ersten Kapitel sondert sich klarer sowohl von der vorangehenden Adresse, als auch von dem behandelten Stoffe ab. Dieser folgt im zweiten Kapitel. An die Belehrung darüber knüpfen sich im dritten Kapitel persönliche Mitteilungen und Aufträge. Dieser Rahmen unterscheidet sich von dem der nachfolgenden Briefe nur darin, daß die Dankagung und die besonderen Mitteilungen ungefähr denselben Raum einnehmen wie die eigentliche Lehre.

¹⁾ Vergl. über den dogmatischen Inhalt des 1. Thessalonicherbriefes Geß, Das apostolische Zeugnis, S. 31—55.

²⁾ Die speziellen Kommentare s. S. 81.

1. Kapitel 1.

In der Dankagung hebt Paulus zunächst die gleichmäßigen Fortschritte im Glauben und in der Liebe, welche diese junge Gemeinde auszeichnen, hervor. Die Ausdrücke des Apostels R. 1, 3, enthalten offenbar eine über das entsprechende Lob in dem ersten Briefe hinausgehende Steigerung. Paulus kann mit Freuden den Gemeinden von ihrer Ausdauer und ihren Fortschritten reden. Er ist für diesen geistlichen Zustand, welcher sich bei ihnen erhält, um so dankbarer, als ihre äußere Lage sich nicht gebessert hat; ihre Drangsale haben sich vielmehr gesteigert (B. 4). Gleichwohl ergibt sich aus dieser schwierigen Lage eine Ermutigung; sie ist die Bürgschaft für das gerechte Gericht, welches Gott sicherlich vollziehen wird, indem er einerseits den Unterdrückten den Zugang zu seinem Reiche, zu welchem die Prüfungen sie bereiten werden, geben, andererseits aber über die Unterdrücker die gerechte Strafe verhängen wird (B. 5—10). So hört Paulus nicht auf für ihre Förderung zu beten, welche die Bedingung der Verklärung Christi in ihnen und der ihrigen in ihm ist (B. 11—12).

2. Kapitel 2.

Der Apostel geht nun zu dem Gegenstande über, um deswillen er offenbar an sie schreibt, zur Belehrung über das Erscheinen des Menschen der Sünde, welches der Wiederkunft Christi vorangehen soll.

Der Ausdruck: „Wir bitten euch aber, lieben Brüder“ (B. 1), zeigt, daß er zu dem Hauptgegenstande seines Briefes kommt. Um sie über den Tod der ihrigen zu trösten, hatte er ihnen verkündigt, daß bei der Erscheinung Christi niemand werde vergessen werden, und daß alle, Tote und Lebendige, mit dem Herrn vereint und verklärt werden würden (1. Br. 4, 13 ff.). Weiter hatte er von dem plötzlichen Eintreten dieses Ereignisses (5, 1 ff.), nicht aber von seiner Nähe gesprochen; im Gegenteil hatte er daran erinnert, daß bis dahin eine unbestimmte Reihe von Zeiten und Stunden verlaufen würde. Trotz dieser Vorsicht war die Erwartung eines so großen Ereignisses so lebendig, daß bei manchen eine Art Verwirrung daraus folgte, und daß die Gemeinde sich nicht mehr durch die gesunde praktische Thätigkeit auszeichnete, welche der Heidenwelt gegenüber ihre glorreiche Art sein sollte. Prophetische Reden und Lehren kamen auf, welche das unmittelbare Bevorstehen der Parusie ankündigten; es war sogar ein dem Paulus zugeschriebener Brief in Umlauf gesetzt worden, in dem die Wiederkunft des Herrn als nahe bevorstehend angekündigt wurde (B. 2). Unmöglich können diese Worte auf unsern ersten Brief bezogen werden, denn der enthält nichts Derartiges. Übrigens könnte der Apostel dann nicht sagen: „Als von uns gesandt“, denn derselbe war thatsächlich von ihm. Entweder war also ein Brief unter seinem Namen angefertigt worden, oder man hatte irgend ein Schreiben irrtümlich für ein Werk des Paulus selbst gehalten.

Nein, die Ankunft Christi kann nicht so nahe bevorstehen, wie man sie hat glauben machen wollen; denn ihr muß etwas vorhergehen, was nicht unbemerkt bleiben kann; Paulus nennt es die Apostasie oder den Abfall. Diese Ausdrucksweise: die Apostasie (nicht eine Apostasie) zeigt, daß er von einer bekannten, erwarteten Thatsache redet, welche, sei es von Paulus selbst, sei es im A. T., vorhergesagt war. In letzterem Falle ist es eine Anspielung auf die Weissagung von dem letzten Abfall durch das kleine Horn, welches aus dem vierten Reiche hervorgehen soll (Dan. 7, 8. 24. 25). Dieses Sinnbild bezeichnet den Menschen, in welchem sich der Abfall sammendrängen und alles Gift der Gottlosigkeit zu Tage treten wird, welches in den Tiefen des Menschenherzens und des sozialen Körpers verborgen gärt. Dieser Feind Gottes wird B. 3 der Mensch genannt, welcher kein Gesetz anerkennt (nach der

Lesart ἀνδρῶπος τῆς ἀνομίας), oder welcher gleichsam die Inkarnation der Sünde ist (nach der Lesart ἀνδρ. τῆς ἀμαρτίας), und das Kind des Verderbens; B. 4 „der Widerwärtige, der sich überhebet über alles, das Gott oder Gottesdienst heißt, also daß er sich selbst in den Tempel Gottes setzt als ein Gott, und vorgiebt, er sei Gott“. Er geht hierin über das hinaus, was Dan. 11, 37—39 von Antiochus Epiphanes, dem kleinen Horn, welches aus dem dritten Reiche hervorgeht, gesagt ist; denn derselbe hatte nach dieser Stelle, obwohl er aller anderen Götter spottet, doch noch seinen Gott, den er ehrte und anbetete. Es handelt sich also hier, wie wir eben gesagt haben, um das andere kleine Horn, welches aus dem vierten Reiche und aus den zehn Hörnern (Kap. 7) hervorging. Dieser vollendete Gottlose des Daniel betet keine Gottheit an; „er lästert den Höchsten und verstört seine Heiligen“ (B. 25).

Was ist unter dem Tempel Gottes zu verstehen, in welchem diese Persönlichkeit sich als das einzige wahre göttliche Wesen niederlassen wird? Man hat an Kaligula gedacht (37—41), welcher etwa zwölf Jahre vor dem Aufenthalt des Paulus in Thessalonich den Versuch gemacht hatte, seine Statue im Tempel zu Jerusalem aufrichten zu lassen, jedoch daran verhindert worden war. Das wäre denn das Beispiel, welches dem Apostel vorgeschwebt hätte. Allein Kaligula dachte nicht daran, sich über die andern Götter zu erheben, oder sich einen Kultus auf Kosten des andern aufzurichten. Es scheint mir wahrscheinlicher, daß der Apostel hier den Ausdruck „Tempel Gottes“ im geistlichen Sinne nimmt und darunter den Kultus versteht, welcher überall der Gottheit dargebracht wird unter allen Formen des Heidentums, des Judentums und selbst des Christentums. Dieser Mensch wird den Anspruch erheben, auf seine Person die Anbetung der gesamten Menschheit zu vereinigen. Er wird sich als den persönlichen Träger des unbegrenzten Lebens ausgeben, welches alle Dinge durchdringt, die Verkörperung des Geistes des Alls (B. 3—4). Daraus scheint hervorzugehen, daß der Abfall, von welchem der Apostel spricht, nicht im besonderen jüdisch oder christlich sein soll, sondern daß es sich um die ganze Menschheit handelt, sofern sie sich einem Geiste des Schwindels hingiebt und mit dem Gott des Himmels bricht, um nur noch diesen sichtbaren Mensch-Gott anzuerkennen, welcher sie durch seinen Zauber blendet; vergl. Matth. 24, 24. 36—39; Luk. 18, 8.¹⁾

Die Thessalonicher haben vergessen, was er ihnen über diesen allgemeinen Abfall und die Erscheinung des Menschen gesagt hat, in welchem sich derselbe zusammenfassen wird, und welcher die äußerste Personifikation des Bösen sein wird, welche der Erscheinung Christi, der vollendeten Verkörperung des Guten, vorangehen wird. Wenn sie daran gedacht hätten, würden sie nicht haben glauben können, daß Christus sich schon anschicke zu erscheinen (B. 5).

Und noch mehr, sie müßten nach der Unterweisung Pauli erkennen, was die Offenbarung dieses Widersachers Gottes noch aufhält; denn die geheimnisvolle Macht, welche die menschliche Bosheit zu diesem letzten Ausbruch treibt, ist schon am Werke; nur giebt es noch eine Gewalt, welche die Offenbarung dessen, der sie verwirklichen soll, hindert (B. 6. 7). Es ist zu bemerken, daß sich hier ein der Weissagung des Daniel fremder Zug findet. Diese Gewalt, welche die Offenbarung des Menschen der Sünde hemmt, scheint einerseits ein abstraktes Prinzip zu sein (daher die neutrale Form τὸ κατέχον, das, was aufhält), andererseits ein konkretes, persönliches Wesen (ὁ κατέχων, derjenige, welcher aufhält). Sobald diese Gewalt hinweggenommen ist, wird die Macht

¹⁾ „Es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen“ . . . „Es wird sein wie zu der Zeit Noahs“ . . . „Wenn des Menschen Sohn kommen wird, meinst du, daß er auch werde Glauben finden auf Erden?“

des Widersachers in ihrer ganzen Heftigkeit hervorbrechen; diabolische Wunder werden seinen Anmaßungen Nachdruck geben und sie sozusagen unwiderstehlich machen. Alles was sich in der Menschheit nicht fest an das Evangelium angeschlossen hat, wird verführt werden und im Gefolge des Verführers in sein Verderben dahingehen (B. 8—12).

Der Apostel schließt dieses Gemälde ab, indem er Gott dankt, daß seine Leser durch den Glauben an das Evangelium und durch den heiligen Geist, der sie zur Seligkeit versiegelt hat (B. 13—14), gegen dieses unheilvolle Mitfortgerissenwerden gesichert sind. Er fordert sie auf, fest bei der Lehre zu bleiben, die sie von ihm mündlich oder durch seinen Brief empfangen haben (B. 15). Der Brief, von welchem er hier redet, kann nur unser erster Thessalonicherbrief sein. Endlich schließt er mit einem Segenswunsch für ihre Befestigung durch den Herrn Jesus Christus und durch Gott, welcher uns geliebt hat.

3. Kapitel 3.

Die in demselben enthaltenen gelegentlichen Mitteilungen beginnen mit dem Worte: im übrigen, welches anzeigt, daß der Hauptgegenstand erledigt ist. Der Apostel fordert die Gemeinde zunächst auf, für den glücklichen Erfolg seines Werkes und dafür zu beten, daß Gott ihn vor dem Hasse seiner Gegner schütze (B. 1—2). Vielleicht spielt er hier, wie Weiß denkt, auf die an, welche ihn vor den Richterstuhl des Gallion geschleppt hatten; vergl. Apostelgesch. 18, 12 ff. Dann drückt er sein Zutrauen zu ihnen aus, daß sie bereitwillig dem Wege folgen werden, den er ihnen gezeigt hat (B. 3—5). Damit leitet er zu dem über, was er ihnen in betreff derer anzuempfehlen hat, welche unter dem Vorwande des baldigen Eintritts der Parusie ihre gewöhnliche Arbeit verließen und sich einer vorgeblich frommen Unthätigkeit hingaben, ohne zu bedenken, daß sie dadurch ihren Brüdern zur Last fielen. Er erinnert sie an das Beispiel, welches er ihnen selbst gab, als er mit seinen eigenen Händen arbeitete, um seinen Lebensunterhalt zu erwerben, ohne jemand zur Last zu fallen. Die treuen Glieder der Gemeinde sollen sich bemühen, diese Verirrten dadurch auf den rechten Weg zurückzuführen, daß sie das Band der christlichen Brüderlichkeit solange lösen, als dieselben in diesem unordentlichen Leben verharren, und sie auf diese Weise bloßstellen, um sie zu beschämen; gleichzeitig sollen sie aber sich fortgesetzt Mühe geben, sie zurückzuführen (B. 6—15). Der Apostel schließt mit einem Wunsch (B. 16) und einem Gruß, welcher in diesem Falle eine ausnahmsweise Form erhält, B. 17: „Der Gruß mit meiner Hand: Paulus. Das ist das Zeichen in allen Briefen; also schreibe ich.“

II. Die Lage.

Da dieselben drei Namen sich im Anfang der Adresse des Briefes wiederfinden, muß er fast unter denselben Verhältnissen wie der vorhergehende geschrieben sein; wir haben gesehen, daß diese drei Männer nach ihrem gemeinsamen Aufenthalt zu Korinth thatsächlich nicht wieder zusammengewesen sind. Da nun der erste Brief zu Anfang dieses Aufenthaltes sogleich nach der Rückkehr des Timotheus von Thessalonich geschrieben worden ist, können wir annehmen, daß dieser einige Monate später infolge neuer Nachrichten, welche Paulus erhielt, und welche eine etwas veränderte Sachlage enthielten, geschrieben sein wird. Wenn die Anspielung, welche Weiß in dem Worte R. 3, 2 gesehen hat, auf Wirklichkeit beruht, würde der Brief aus den allerletzten Zeiten des Aufenthaltes Pauli zu Korinth sein.

In den verschiedenen Zügen der Darstellung findet sich eine sichtliche Steigerung von dem ersten Briefe zum zweiten. Daß der Gemeinde für ihre

Fortschritte in der christlichen Tugend gespendete Lob ist stärker betont. Die Verfolgung ist schwerer geworden, aber gleichzeitig ist auch die Kraft ihrer Ausdauer und ihres Glaubens gewachsen. Was sie jetzt beschäftigt, ist nicht mehr das Los derer, welche Gott vor der Parusie hinwegnimmt — die in dem ersten Briefe erteilte Belehrung hat sie über diesen Punkt beruhigt — es ist die Nähe der Wiederkunft des Herrn. Daher eine merkliche Zunahme in dem unordentlichen Leben vieler, wovon wir in dem ersten Briefe nur schwache Anzeichen sahen; es handelt sich um die Vernachlässigung der Arbeiten des gewöhnlichen Lebens. Demgemäß beschränkt sich der Apostel nicht wie ehemals (1. Brief 4, 11—12) auf einfache Ermahnungen, sondern er ergreift Maßregeln und setzt die Kirchenzucht ins Werk.

Angesichts einer so auffallenden Steigerung ist es unmöglich, die Ansicht mehrerer Kritiker (Grotius, Ewald, Bunsen, Baur, Laurent, Renan u. a.) gelten zu lassen, welche unseren zweiten kanonischen Brief als den zuerst geschriebenen ansehen. Grotius führte zur Erklärung folgenden Grund an. In seinen Augen bezog sich das Bild des Menschen der Sünde auf den Kaiser Kaligula, der im Jahre 41 gestorben war. Um diese Deutung zu rechtfertigen, mußte unser Brief soweit als möglich, sogar bis vor die Ankunft des Paulus nach Thessalonich zurückverlegt werden. Er stellte sich also vor, daß sich in dieser Stadt bereits eine Gemeinde von Judenchristen aus Palästina befand, und daß der Brief an diese gerichtet war. Diese Annahme hat auch nicht einen Schatten von Wahrscheinlichkeit. Ewald meint, unser zweiter Brief sei während des Aufenthaltes Pauli zu Beröa bald nach seiner Abreise von Thessalonich geschrieben. Allein, wenn dem so wäre, müßten alle die frischen Erinnerungen, alle die rührenden Züge von Fürsorge und Gütlichkeit, welche den ersten Brief kennzeichnen, sich in dem vorfinden, den wir den zweiten nennen. Weiter enthält die Stelle R. 2, 15 sicher eine Anspielung auf unsern ersten Brief. Ewald bezieht dieses Wort auf einen früheren Brief, welchen wir nicht mehr besitzen; eine überflüssige und unwahrscheinliche Hypothese. Renan ist der Ansicht, daß unser Brief, obwohl älter, doch als der kürzere an die zweite Stelle gesetzt sei. Es könnte zugegeben werden, wenn nicht die Steigerung, welche wir zwischen dem ersten und dem zweiten festgestellt haben, und die R. 2, 15 vorliegende direkte Anspielung auf den ersten Brief wäre.

Wir datieren diesen Brief unter der Voraussetzung seiner Echtheit aus Korinth gegen Ende des Jahres 53.

III. Die Echtheit.

Unser Brief gehört zu denen, deren Spuren wir bis in das höchste Altertum zurück verfolgen können. Es ist unmöglich, eine Anspielung an 2. Thess. 2, 3 in den Worten des Justinus Martyr (um 150), Dial. Kap. 110 zu verkennen, wo er sagt: „Wenn der Mensch des Abfalles, welcher hochmütige Dinge gegen den Allmächtigen redet, sich erhoben hat gegen uns, die Christen, auf dieser Erde Werke der Bosheit zu thun . . .“ Noch früher, zwischen den Jahren 110 und 120, wird er von Polycarp benutzt (Kap. 2, 4). „Handelt auch ihr in diesem Stücke (der Übung der Zucht) mit Mäßigung und behandelt solche Menschen nicht als Feinde, sondern suchet sie wiederzugewinnen als franke und verirrte Glieder.“ Das ist unwiderleglich ein Anklang an 2. Thess. 3, 15. Es giebt deren noch mehrere andere, nicht weniger deutliche. Etwas früher finden wir in dem sogenannten Briefe des Barnabas (Ende des ersten Jahrhunderts) folgende Stelle: „Wenn sein Sohn bei seinem Kommen der Zeit des Bösewichts ein Ende setzen und die Gottlosen richten wird.“ Die Ausdrücke *ὁ ἄνομος, καταργήσει, κρινεῖ* sind aus 2. Thess. 2, 8. 12 entlehnt. — Am Schluß der Didaché der zwölf Apostel (deren Alter wir nicht zu be-

stimmen wagen, welche aber sicher eines der ältesten Erzeugnisse der christlichen Litteratur ist) heißt es: „Die Ungerechtigkeit wird zunehmen, sie werden sich hassen und einander ausliefern, und alsdann wird erscheinen der die Welt verführt, wie ein Sohn Gottes und wird Zeichen und Wunder thun; die Erde wird in seine Hände gegeben werden, und er wird Werke der Bosheit thun, wie sie nicht geschehen sind, seit die Welt stehet.“ Diese Beschreibung ist eine genaue Wiedergabe von der des Menschen der Sünde in den Thessalonicherbriefen.

Unser Brief befand sich in der Sammlung Marcions; er wird nebst den zwölf anderen im Muratorischen Fragment erwähnt; er hatte seinen Platz in der Stala und der Peschito; Origenes und Eusebius erklären ihn als einmütig anerkannt.

Holzmann giebt diese Thatfachen zu; aber die Citate, selbst die ältesten, die der apostolischen Väter, beweisen nach seiner Ansicht nichts. Denn bei der Annahme, daß dieser Brief um das Jahr 70, einige Jahre nach dem Tode des Paulus, verfaßt sei, könnte er bereits 30 Jahre später recht wohl als von ihm verfaßt angesehen worden sein. Von einem rein abstrakten Gesichtspunkt aus wäre das allerdings möglich. Wenn wir uns aber in die wirkliche Sachlage versetzen und die fortlaufende Tradition in Betracht ziehen, sowie die Thatfache, daß die, welche die Abschrift eines apostolischen Briefes zu haben wünschten, sich naturgemäß an die Gemeinde wandten, welche ihn empfangen haben mußte, und wenn wir die Schwierigkeit wohl erwägen, eine solche zu überreden, daß ein an sie gerichteter Brief, der ihr lange nach dem Tode Pauli zukam, und von dem sie bis dahin noch nichts gehört hatte, wirklich von ihm sei, so wird man das Gelingen des Betrugs doch nicht so leicht finden, wie es sich Holzmann vorstellt.

Schmidt hat im Jahre 1804 zuerst aus inneren Gründen Zweifel an der Echtheit dieses Briefes geäußert; er begründete dieselben durch die Absonderlichkeit der Lehre von dem Menschen der Sünde, durch gewisse Unterschiede mit dem ersten Thessalonicherbriefe, durch die Eigentümlichkeit der R. 3, 17 gebrauchten Vorsicht u. s. w. De Wette hatte diese Zweifel anfangs aufgenommen, ließ sie aber in den späteren Auflagen infolge der Bemerkungen von Guericke und Reiche fallen. Kern erneuerte in der Tübinger Zeitschrift den Angriff mit ganz neuen Waffen im Jahre 1839. Baur nahm in seinem Apostel Paulus (1845) und später in einer besonderen Abhandlung die Gründe Kerns wieder auf und verstärkte sie. Seitdem ist die Verwerfung in seiner Schule allgemein geworden; siehe Hilgenfeld, Volkmar, Holsten, Lipsius, Hausrath, Pfleiderer, Bahnsen, Steck, Holzmann, Weizsäcker, von Soden. Die Echtheit wird von Reuß, Sabatier, Hofmann, Weiß und Renan verteidigt. Letzterer drückt sich so aus (les Apôtres, S. XLI): „Die Gründe, mit denen man die beiden Briefe an die Thessalonicher angefochten hat, sind ohne Wert.“ Neuerdings hat Paul Schmidt einen Mittelweg gesucht (in der Protestantenbibel); er läßt einen kurzen Brief Pauli zu, welcher später erweitert worden wäre.

Die ernstesten Einwände gegen die Echtheit sind folgende: Unser zweiter Brief ist bis auf einen Punkt (den Menschen der Sünde) hinsichtlich des Gedankenganges im ganzen eine Nachahmung des ersten, im einzelnen führt er ihn nur weiter aus; siehe Weizsäcker.

Er widerspricht dem ersten und hebt ihn gewissermaßen auf; denn während in diesem die Parusie als ein Ereignis dargestellt wird, welches unverzüglich erwartet werden muß, giebt sie der zweite Brief für etwas noch Entferntes aus, das durch eine gewaltige Krise von der Gegenwart getrennt werden muß; siehe Hilgenfeld.

Der Verfasser dieses Briefes zeigt sich in einem mit dem Spiritualismus des Apostels Paulus unverträglichen Maße von jüdisch-apokalyptischen Gedanken abhängig. Der erste Korintherbrief (Kap. 15) läßt uns Paulus in einem andern Lichte erkennen; siehe Baur.

Die Art und Weise, wie Paulus von der Arbeit redet, durch welche er seinen Unterhalt erworben hat, ist in beiden Briefen verschieden. Während er nach dem ersten so handelt, um der Gemeinde nicht zur Last zu fallen, führt er in dem zweiten den fast trivialen Grund an, er wolle den Gläubigen ein gutes Beispiel geben; siehe Weizsäcker.

Das R. 2, 2 erwähnte Vorhandensein eines untergeschobenen Briefes ist zu einem so weit zurückliegenden Zeitpunkt unwahrscheinlich. Der Fälscher, welcher den unsrigen verfaßt hat, verrät sich selbst durch dieses kleine Detail; siehe Baur und Hilgenfeld.

Die ganz außergewöhnliche Form, unter welcher die Unterschrift Pauli R. 3, 17 eingeführt wird, bestätigt den Verdacht, welchen R. 2, 2 erweckt hat. Diese Unterschrift *propria manu* gewinnt hier, anstatt sich wie in den echten Briefen des Paulus als ein Zeichen der Liebe darzustellen, den Anschein einer Vorsichtsmaßregel und verrät so selbst den Fälscher. Außerdem würde sie voraussetzen, daß der Apostel bereits bei der Abfassung seines ersten Briefes (Baur setzt 2. Thess. vor 1. Thess.) gewußt hätte, er werde noch viele andere schreiben. Wer so schreibt, kann nur ein Fälscher sein, welcher eine Reihe von Briefen des Apostels vor sich hatte. Endlich war diese Vorsicht nutzlos, da ja jeder die Schrift des Apostels nachahmen konnte; siehe Baur.

Der ernsteste Grund ist der, welchen Kern und Baur aus dem Bilde des Menschen der Sünde hergenommen haben. Nach ihrer Ansicht findet sich der Schlüssel zu dieser Weissagung in der Offenbarung Johannis, welche etwa 68 geschrieben ist. Durch diese Abhängigkeit werden wir genötigt, die Abfassung unseres Briefes frühestens in das Jahr 70, einige Jahre nach dem Tode des Paulus, zu setzen. Und wirklich kann der Mensch der Sünde, wie er im 2. Thessalonicherbriefe beschrieben wird, nur die in der Offenbarung mit dem Namen des Tieres bezeichnete Persönlichkeit (der Antichrist) sein; und mit dieser kann wiederum nur Nero gemeint sein, dessen Wiedererscheinen nach seinem wirklichen oder vorgeblichen Tode man erwartete, und der nach dem Fall des Vespasian und Titus wieder den Thron besteigen und die Rolle eines Verfolgers der Kirche übernehmen sollte. Dieser Erwartung wollte der Verfasser in der Kirche Eingang verschaffen, und dazu bediente er sich des Namens des Paulus.

Wir glauben, die Einwendungen beiseite lassen zu sollen, welche sich auf die Unterschiede des Stiles, seine Weiterschweifigkeit, auf den angeblichen Gebrauch des Wortes *Κόπος* für Gott und auf andere Besonderheiten, deren Wertschätzung von den persönlichen Eindrücken des Kritikers abhängt (siehe besonders Paul Schmidt), beziehen, und beschränken uns darauf, die eben angeführten zu prüfen. Zunächst eine allgemeine Bemerkung. Sobald die Kritik zwischen zwei paulinischen Schriften eine gewisse Analogie findet, macht sie sich dies zu nutze und sieht in der einen nur eine Nachahmung der andern durch einen Betrüger; begegnet sie aber einer Verschiedenheit, so sieht sie darin einen Widerspruch. Daraus würde schließlich folgen, daß der echte Paulus nur einen einzigen Brief hätte schreiben können; hätte er noch einen zweiten geschrieben, so könnte dieser entweder den ersten nur wiederholt haben, oder von ihm verschieden sein; beides aber würde ihn verdächtig machen. Mit den Thessalonicherbriefen verhält es sich so, daß zwischen dem Gedankengange beider eine gewisse Analogie besteht. Wie sollte aber die Ähnlichkeit die Echtheit des zweiten zweifelhaft machen, da sie in einem geringen Zwischenraum von einander und

unter sehr ähnlichen Umständen geschrieben sind? Andererseits tritt die Verschiedenheit beider so deutlich hervor, daß man sogar einen Widerspruch zwischen ihnen aufweist und so weit geht, zu behaupten, der zweite sei zu dem Zwecke geschrieben, die üble Wirkung des ersten wieder gut zu machen (Hilgenfeld). In Wirklichkeit widersprechen sie sich nicht, sondern ergänzen sich. In dem ersten hatte Paulus nicht gesagt, daß die Parusie unmittelbar bevorstünde, sondern nur, daß sie für die in Sicherheit versunkene Welt unerwartet eintreten würde, während die Christen durch den Wandel im Licht, der für sie begonnen, beständig darauf vorbereitet sind. In dem zweiten giebt Paulus, als er sah, daß die Erwartung des Tages des Herrn sich in der Gemeinde bis zur Herbeiführung einer Verwirrung in der Lebensweise eines Teiles ihrer Glieder steigerte, einen Wink, der geeignet war, diese ungesunde Ungeduld zu beschwichtigen. Wenn die Gläubigen nicht aufhören sollen zu wachen, weil sie den Zeitpunkt nicht kennen, so soll andererseits derselbe nicht derartig bestimmt werden, daß man aufhört zu wirken. Welcher Widerspruch liegt darin? Könnte nicht ein Prediger an zwei aufeinander folgenden Sonntagen diese beiden Gegenstände behandeln, ohne inkonsequent zu sein?

Pauli eschatologische Gedanken finden sich (zum Teil) bei Daniel wieder und besonders in den Reden Jesu Matth. 24; Luk. 17 und 21; Markus 13. Es ist nicht ersichtlich, worin dieselben dem Spiritualismus des Paulus entgegengesetzt sein sollten. Sein Spiritualismus ist nie in unklaren Idealismus ausgeartet; 1. Kor. 15 und Röm. 11 beweisen im Gegenteil, daß er die Erwartung eines sehr bestimmten Zieles zuläßt, zu welchem die gegenwärtige Weltordnung hinstrebt.

Konnte der Apostel ferner nicht die Arbeit seiner Hände, entsprechend dem doppelten Zweck, den er sich gleichzeitig vorsetzte, unter zwei etwas verschiedenen Gesichtspunkten darstellen, einerseits, daß er denen, welchen er das Evangelium predigte, nicht zur Last fallen wollte, andererseits, daß er ihnen dadurch das Vorbild einer geregelten, arbeitsamen, würdevollen Lebensführung zur Erhöhung des Ansehens des Evangeliums in den Augen der Heiden, unter denen sie wohnten, zu geben beabsichtigte? Wir können in diesem letzteren Zwecke nichts Triviales erblicken. Paulus spricht denselben in hoheitsvoller und ganz ähnlicher Weise in seinen Abschiedsworten an die Ältesten von Ephesus (Apostelgesch. 20, 34—35) aus: „Denn ihr wisset selber, daß mir diese Hände (liegt wohl etwas Triviales in der Bewegung, die diese Worte begleitete?) zu meiner Notdurft und derer, die mit mir gewesen sind, gedienet haben. Ich habe es euch alles gezeigt, daß man also arbeiten müsse, und die Schwachen aufnehmen, und gedenken an das Wort des Herrn Jesu, das er gesagt hat: Geben ist seliger denn nehmen.“ Genau betrachtet verbindet Paulus in dieser Stelle ebenfalls beide in den Thessalonicherbriefen angegebenen Zwecke. In der Stelle 1. Kor. 9, 15—18 stellt Paulus dieselbe Handlungsweise in noch etwas anderem Lichte dar. Und doch greift Weizsäcker weder die Echtheit des ersten Thessalonicher-, noch die des ersten Korintherbriefes an.

Es wäre nicht unmöglich, daß schon damals irgend ein Fanatiker in der Meinung, sich gewisser Aussprüche des Apostels zu entsinnen, dieselben niedergeschrieben und in einem vorgeblich von ihm herrührenden Briefe in Umlauf gesetzt hätte. Aber die Ausdrucksweise des Paulus R. 2, 2 fordert diese Voraussetzung nicht einmal mit Notwendigkeit; der Ausdruck: „ein Brief, als von uns gesandt“, kann einen Brief bezeichnen, welcher von einem überspannten Christen ausging, und welchen man irrtümlich Paulus selbst zugeschrieben hatte. Jedenfalls muß die ganz besondere Art und Weise, wie Paulus am Ende des Briefes seine Unterschrift ankündigt, durch einen Betrug oder einen Irrtum dieser Art erklärt werden. Er will sicher dem Leser ein Zeichen geben, welches

in Zukunft ein ähnliches Vorkommnis unmöglich machte. Er konnte ja bereits eine Anzahl jetzt verloren gegangener Briefe geschrieben haben, ohne diese Vorsicht zu üben. Allein die Erfahrung hatte ihn eben belehrt, daß er in Zukunft in seinem brieflichen Verkehr mit den Gemeinden anders verfahren müsse. Was ist da Unwahrscheinliches? Er konnte von nun an diesem natürlichen Zeichen der Liebe eine weitere Bedeutung geben (siehe Mangold in der Einleitung von Bleek, § 14, Anm.). Der Umstand, daß der Augenblick, wo Paulus die Feder nimmt, im 1. Korinther- und im Kolosserbriefe angegeben wird, in den übrigen nicht, beweist gar nichts. Er kann seinen Gruß und seine Unterschrift ohne ausdrücklichen Hinweis hinzugefügt haben, sobald er an Gemeinden schrieb, welche seine Schrift kannten, oder wenn jeder Argwohn eines Betruges ausgeschlossen war, weil der Bote, der den Brief beförderte, die Herkunft desselben verbürgte. Der aus der Möglichkeit, diese Unterschrift nachzuahmen, hergenommene Einwand beweist zu viel; denn er widerspricht einem allgemeinen Gebrauch.

Der scheinbarste unter den vorgebrachten Gründen ist das Abhängigkeitsverhältnis zwischen unserem Briefe und der Apokalypse. Aber er verkennet die Möglichkeit, daß beide Schriften aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Der Gedanke eines Antimesias, in welchem sich die menschliche Gottlosigkeit und Verkehrtheit wie in ihrem letzten Worte verkörpern wird, findet sich in der Weissagung Daniels klar ausgesprochen, welche Paulus ebenso gut wie der Verfasser der Apokalypse lesen, und deren Inhalt er folglich früher als dieser wiedergeben konnte. Einer der am meisten hervortretenden Züge im Gemälde Pauli, der des κατέχων, des Aufhaltenden, welcher bei Daniel fehlt, fehlt auch in der Apokalypse. Das deutet auf eine andere Quelle; und die kann keine andere sein als eine besondere Offenbarung; denn es findet sich auch nichts davon in der eschatologischen Lehre Jesu. Ebenso verhält es sich mit dem Ausspruch: „Das Geheimnis der Bosheit regt sich schon“, welcher einen ganz bestimmten und dem Paulus eigenen Gesichtspunkt angiebt. Wir wollen auch bemerken, daß es in der Apokalypse der Antichrist ist, der das diabolische Werk hervorruft und leitet, während bei Paulus der Abfall vor der Erscheinung des Menschen der Sünde, als dem Gipfelpunkt desselben, eintritt. Aus dem Umstande endlich, daß in der Apokalypse die Persönlichkeit des falschen Propheten der des Tieres hinzugefügt wird, geht hervor, daß die letztere ganz verschieden von der des Menschen der Sünde bei Paulus ist. Weiter unten werden wir die Frage nach dem Menschen der Sünde behandeln. Für den Augenblick begnügen wir uns, die Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit unseres Briefes der Apokalypse gegenüber festgestellt zu haben.

Ein Betrug muß einen Zweck haben. Man fragt sich, was in diesem Falle der des Fälschers sein würde. Holzhmann erwidert: „Er hat die apokalyptische Eschatologie in die Anschauungsweise der paulinischen Gemeinden hineintragen und gewisse Wirkungen der apokalyptischen Befangenheit, welche in der Praxis unangenehm wurden, zurückdrängen wollen.“ Aber dieser doppelte Zweck enthält kein Kennzeichen einer späteren Zeit nach Paulus. Im Gegenteil paßt er zur Zeit der Gründung der Gemeinde am besten, damals als der Gedanke der Wiederkunft Christi dem Geiste der bekehrten Heiden in seiner ganzen Neuheit entgegentrat, und als sie sich mit dem ganzen Eifer der ersten Liebe ihm hingaben. Gerade unter diesen Umständen erklärt sich diese Überreizung am natürlichsten, sowie die Belehrung zu dem Zweck, dieselbe zu beruhigen. Im Anfange des zweiten Jahrhunderts war vielmehr eine Aufklärung darüber notwendig, warum Christus nicht wiederkam, als das Zurückdrängen einer zu lebhaften Erwartung seines Kommens; siehe Kap. 3 des 2. Petrusbriefes. Diese völlig natürliche Sachlage der beiden Briefe an die Thessalonicher ist der beste Beweis ihrer Echtheit.

Wir wollen schließlich noch hinzufügen, daß das Verfahren, welches dem Fälscher zugeschrieben werden müßte, der den Mut gehabt hätte, R. 3, 17 zu schreiben, das Maß des moralisch Möglichen überschreitet. Der Verfasser dieser Nachschrift hätte folgendermaßen geschlossen: „Um meinen Betrug mit besserem Erfolg zu verdecken, werde ich dem Apostel den Gebrauch einer Vorsichtsmaßregel andichten, welche dazu bestimmt ist, die Gefahr eines Betruges fernzuhalten.“ Das ist etwas ganz anderes als ein frommer Betrug, mit welchem man das Verfahren der Fälscher jener Zeit entschuldigt; das würde ein Gaunerstück sein; und eine solche Annahme erlaubt der Geist des ganzen Briefes nicht.

Nichtsdestoweniger wird die Frage der Echtheit nicht als völlig gelöst angesehen werden können, ehe wir das in dem Bilde des Menschen der Sünde, Kap. 2, aufgestellte Problem untersucht haben.

IV. Der Widersacher oder der Mensch der Sünde.

Grotius hat angenommen, der Apostel wolle dadurch Kaligula bezeichnen, den ersten römischen Kaiser, welcher, wie Renan sagt, bei Lebzeiten angebetet sein wollte. In seinem Todesjahre hatte er seinem Heerführer Vitellius den Befehl gegeben, im Tempel zu Jerusalem sein Standbild aufrichten zu lassen; aber dieser Befehl blieb unausgeführt. Er starb im Jahre 41; dadurch hat sich Grotius verleiten lassen, unserem Briefe eine ganz verfrühte Ursprungszeit anzuweisen.

Döllinger, Renan und Hausrath haben eine Erklärung derselben Art vorgeschlagen. Sie nehmen an, daß man im Jahre 54, wo der Kaiser Klaudius starb, und wo der Regierungsantritt des jungen Nero bevorstand, in der Person dieses Fürsten den künftigen Antichrist entstehen sah. Der Aufhaltende, von welchem Paulus spricht, wäre der alte Klaudius, dessen überaus lange Lebensdauer die Thronbesteigung seines jungen Nachfolgers hinderte. In diesem Falle wäre der Brief aus dem Jahre 54, was sich mit der allgemeinen Chronologie des Lebens Pauli wohl vereinigen läßt. In seinen Augen wäre also Nero das kommende Scheusal, welches die von Kaligula geplante frevelhafte Thorheit zur Ausführung bringt. Gegen diese Erklärung erhebt sich der entscheidende Einwand, daß man zu dem erwähnten Zeitpunkt über den jungen Nero die besten Hoffnungen hegte, und daß niemand die Verkehrtheit ahnen konnte, welche er einige Jahre später entwickeln sollte, noch weniger die blutige Verfolgung, welche er im Jahre 64 über die Kirche brachte. Was sollte übrigens bei diesem Gesichtspunkt der allgemeine religiöse Abfall sein, aus welchem Paulus den Menschen der Sünde hervorgehen sieht?

Wir haben schon eine dritte Erklärung erwähnt, die von Kern, welche Baur angenommen, P. Schmidt (in der Protestanten-Bibel) und Schmiedel (in dem Handkommentar zum Neuen Testament, 1890) gebilligt haben. Danach nimmt das Bild des Menschen der Sünde in unserem Briefe nur das des Tieres oder des Antichrists in der Apokalypse des Johannes wieder auf. Allein nach der von diesen Auslegern angenommenen Erklärung der Apokalypse kann unter dem Tiere nur Nero verstanden werden, an dessen Tod das Volk nicht glaubte, und dessen Wiedererscheinen man in den Jahren vor der Zerstörung Jerusalems erwartete (68—70). Diese Erwartung wird durch das Auftreten eines falschen Nero in dieser Zeit erwiesen, welches Kleinasien und Achaja in Erregung setzte (Tacitus, Hist. II, 8 u. f.). Darin liegt nach Baur der Schlüssel zum Verständnis unseres Briefes. Er ist wesentlich dazu bestimmt, die Christen vor trügerischen Befürchtungen zu warnen, wie diese, welche eben den Orient erregte. Der echte Nero, der Anti-

christ, erscheint noch nicht. Es ist noch ein Aufhaltender da, welcher seine Erscheinung hindert. Dieser κατέχων ist nach Baur's Ansicht Vespasian, dessen starker Arm einen falschen Nero nicht die Oberhand hätte gewinnen lassen. Nach Schmiedel würde es vielmehr Galba sein, welcher in der zweiten Hälfte des Jahres 68 noch die Ordnung im Reiche aufrecht erhielt. Welche Form man auch dieser Auslegung geben mag, nach ihr kann der Brief erst nach dem Tode des Paulus geschrieben sein. — Aber erstlich wird diese Auslegung der Apokalypse, nach welcher das Bild des Tieres sich auf Nero bezieht, jetzt von verschiedenen Seiten lebhaft angegriffen und kann sich nicht mehr in der apodiktischen Gewißheit, die sie noch vor einigen Jahren in Anspruch nahm, behaupten. Ferner ist, wie wir gesehen haben, die Gestalt des Tyrannen in der Apokalypse vielmehr politisch, bei Paulus religiös. Dort erscheint er als Erbe der vier vorangehenden Reiche und übt eine despotische Gewalt über die ganze Welt. Hier ist er vielmehr das Haupt eines religiösen Abfalls, welches danach strebt, sich selbst zum Gott zu erheben. Endlich ist der Zweck, welchen der Verfasser des 2. Thessalonicherbriefes vor Augen hat, ein ganz anderer als der, welchen ihm Baur beilegt. Dieser sagt (Ap. Paulus 2, S. 357): Wie zur Zeit der Abfassung unseres Briefes das σαλευθῆναι (sich verwirren lassen) nicht mehr in der Gegenwart vorhanden ist, da der falsche Nero besiegt und entlarvt ist, so will unser Brief nicht etwa beweisen, Nero werde nicht wiederkommen, — denn der Verfasser glaubt selbst an seine Rückkehr — sondern die Christen auffordern, sich nicht von neuem durch ähnliche Gerüchte über falsche Neros beunruhigen zu lassen. Allein es genügt, die Stelle R. 2, 2 zu lesen, um zu erkennen, daß die Beunruhigung, welche Paulus verhüten will, sich weder auf die Erwartung des falschen, noch des echten Nero, sondern auf die der Parusie Christi bezieht. Er erwähnt die Erscheinung des Antichrists nicht, um über den näheren oder ferneren Zeitpunkt seines Kommens zu verhandeln; denn der, welcher jetzt seine Offenbarung zurückhält, kann jeden Augenblick hinweggenommen werden; er redet davon nur im Hinblick auf die Erscheinung Christi, welcher jene vorangehen muß. Hätte dieses Stück den Zweck, die Christen hinsichtlich der Erscheinung eines neuen falschen oder des echten Nero selbst zu beruhigen, so würde Paulus verkehrt handeln, wenn er erklärt, daß „das Geheimnis der Bosheit sich schon regt“. — Schmiedel vereinfacht die verwickelte Erklärung Baur's. Bei ihm bezieht sich das σαλευθῆναι auf das Kommen Christi, von dem der Verfasser meint, daß es der Wiederkehr des auferstandenen Nero folgen müsse. Was Paulus von dem Aufhaltenden sagt, bezieht sich auf den Umstand, daß Calpurnius, der Unterbefehlshaber des Galba, soeben den ersten falschen Nero besiegt hatte. Diese Erklärung ruht auf zwei gleich unsicheren Voraussetzungen, einmal, daß der Mensch der Sünde bei Paulus eine Nachahmung des Tieres der Apokalypse, sodann, daß das Tier ein in das Leben zurückgekehrter Nero sei.

Hilgenfeld hat die geistliche Seite, welche in dem Begriff des Menschen der Sünde vorherrscht, wohl erkannt, und er bezieht den Abfall, dessen Haupt er ist, auf den Ausbruch des Gnostizismus, welcher unter der Regierung Trajans in den ersten Jahren des zweiten Jahrhunderts begonnen hat. Auf die Gnostiker bezieht sich der Ausdruck: „sich wie Gott anbeten lassen“; denn sie lehrten, daß die geistlichen Menschen in sich etwas Göttliches besäßen. Da es jedoch Tausende von Gnostikern gab, Paulus aber von einer Einzelperson spricht, so sucht der Urheber dieser Hypothese sie mit der vorigen so zu verbinden, daß er annimmt, der auferstandene Nero sei selbst das Haupt dieser pantheistischen Partei, und den Aufhaltenden in dem Kaiser Trajan sieht, welcher in dem Gedanken des Fälschers die Erscheinung dieses Antichrists noch hinderte. Diese Verbindung von zwei so verschiedenartigen Dingen, wie Nero

und die Gnostiker, ist ein Meisterstück, welches keinen Bewunderer gefunden hat. Welcher Fälscher hätte wohl je dem Paulus den Gedanken an einen aus dem Grabe steigenden und als Gnostiker verkleideten Nero zugeschrieben? Und was hat die gnostische Lehre von einer Teilnahme der geistlichen Menschen an der göttlichen Natur mit dem gemein, was von dem Menschen der Sünde gesagt wird, der sich als ein Gott in den Tempel Gottes setzt und vorgiebt, er sei Gott? An diesem Maßstabe gemessen, müßte Paulus selbst des Abfalls gezogen werden; vergl. Apostelgesch. 17, 28—29.

Bahnsen hat die Erklärung Hilgenfelds von den Beigaben, mit denen dieser sie so seltsam verbunden hatte, loszumachen versucht und den Nero redivivus fallen lassen. Der Mensch der Sünde ist nichts anderes als die Personifikation der Häretiker der ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts, zum Beispiel derjenigen, welche in unseren Pastoralbriefen beschrieben werden; das Aufhaltende bezeichnet die damals eingesetzte bischöfliche Körperschaft (das Neutrum κατέχον) und insbesondere den Bischof der Gemeinde, an welche der Verfasser schrieb (das Maskulinum κατέχων). Aber der Hauptzug des paulinischen Gemäldes, die Gestalt einer als Widersacher oder Mensch der Sünde bezeichneten Persönlichkeit, verschwindet bei dieser Erklärung, und der Gedanke seiner Apotheose verliert jede Bedeutung.

Doch lassen wir alle diese Erklärungen, die mit besonderen Zeitverhältnissen rechnen. Mehrere, wie Auberlen, Riggerbach u. a. denken im allgemeinen an einen großen Abfall inmitten der Kirche selbst, an dessen Spitze sich ein ungläubiger Christ stellen wird, welcher alle Macht der Gottlosigkeit, die in den Tiefen des Menschenherzens ruht, in sich vereinigt. Hofmann ist soweit gegangen, diesen Menschen zu nennen: es wird Antiochus Epiphanes sein, jener Antimeßias des alten Bundes (s. Daniel 8 und 9), welcher auferstehen wird, um die Rolle des Antichrists im neuen zu übernehmen. Die als aufhaltend bezeichnete Macht oder Person würde entweder Paulus selbst sein, oder die Körperschaft der Apostel (wenn man hier den Gedanken an eine nahe Krise sieht), oder die außerordentlichen Gaben des heiligen Geistes (nach den von Chrysostomus angeführten alten Auslegern), oder die gläubige Gemeinde, welche durch die Verfolgung nach Apokalypse 12, 6 (Westrick) auf eine Zeit verschwindet, oder die Gläubigen, welche vor den Tagen des Antichrists zum Himmel entrückt werden (die Irvingianer), oder die erhaltende Macht des Geistes der Frömmigkeit in der Kirche, welche allein dem Wirken des heiligen Geistes zugänglich ist (Riggerbach). Nur beiläufig erwähnen wir hier diejenigen, welche den Menschen der Sünde in Mohammed, oder in dem Papste, oder in den Reformatoren erblicken. Diese Art der Auslegung, wenigstens wie sie uns Auberlen und Riggerbach darbieten, nähert sich sicherlich der Wahrheit. Mir scheint es jedoch, man könne ihr zum Vorwurf machen, daß sie diese Offenbarung viel zu sehr von dem trennt, was Paulus selbst zu Thessalonich mündlich gelehrt haben konnte. Vergl. B. 5 und 6.

Es bleibt nun noch eine letzte Erklärung übrig, welche die Weissagung des Apostels mit der historischen Lage, aus welcher sie geflossen ist, eng verbindet, gleichzeitig aber der geistigen Erkenntnis, welche sie enthält, ihre ganze Fülle bewahrt. Es ist die älteste Auslegung unserer Stelle, welche sich schon bei Tertullian findet. Auf's neue ausgeführt von Schneckenburger, ist sie von Reuß, Weiß, Sabatier und anderen angenommen worden. Danach ist der Mensch der Sünde, welcher sich mit Gott zu identifizieren trachtet, nicht ein Heide, sondern ein Jude, der israelitische Messias, dieser ewige Traum des fleischlichen Menschenherzens, den das Volk Israel im besonderen als sein höchstes Ideal in seinem Busen trägt, seit es von dem wahren messianischen Geiste der Schrift abgewichen ist. Ebenso wie das wahre Israel

Gottes allein fähig war, den Christ Gottes hervorzubringen, so ist auch das Israel nach dem Fleisch allein imstande, den irdischen Messias zu zeugen, den neuen Salomo, den Antimeffias. Schon der Name *ψευδόχριστος*, welchen Jesus Matth. 24, 24 gebraucht, sagt, daß wir es mit der jüdischen Nation und einer jüdischen Persönlichkeit zu thun haben. Paulus sah bereits dieses Geheimnis der Bosheit, das Gegenstück zu dem Geheimnis der Frömmigkeit, welches ebenfalls in einem Juden verwirklicht war, sich zu seiner Zeit vorbereiten. Er fühlte die dumpfe Gärung, welche das jüdische Volk zu diesem letzten Ausbruch trieb; nur kannte er die Zeitdauer dieser unheilvollen Schwangerschaft nicht, ebensowenig wie er den Abstand kannte, welcher die apostolische Zeit von der Wiederversehung Christi trennen sollte. Er wußte nur zweierlei: die moralische Notwendigkeit dieser letzten Offenbarung des Bösen, und das Vorhandensein einer Macht zur Zeit, als er schrieb, welche imstande war, jede Willensäußerung dieser Art sofort zu unterdrücken. Wird die Sache so aufgefaßt, so ist es nicht schwer zu erkennen, was er unter dieser zurückhaltenden Macht verstand. Es war die römische Macht mit ihren Legionen, welche stets bereit standen, die Empörung niederzuwerfen (*κατέχον*, das Reich, *κατέχων*, der Kaiser). Diese Anwendung findet sich bei Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus. Als zu Anfang des zweiten Jahrhunderts Bar Kochba die messianische Fahne entfaltete, mußte er bald die Wirklichkeit dieser Macht erfahren. Das Reich wurde der Beschützer der Unabhängigkeit der Heidenwelt gegen den israelitischen Despotismus und das hartnäckige Streben dieses Volkes nach der Weltherrschaft. Und wenn die zahlreichen Antimeffiasse, welche bisher in Israel aufgestanden sind, scheiterten, so ist dies dadurch geschehen, daß sie auf die soziale Macht stießen, welche auf das römische Reich folgte und sich bis zur Stunde erhalten hat. Diese soziale Macht, deren schützende Thätigkeit Paulus selbst oft genug erfahren, und welche die Herrschaft der Ordnung und der Gerechtigkeit hienieden aufrecht erhalten hat, muß einmal Raum geben, alsdann wird endlich unbehindert der Mensch der Sünde erscheinen, welcher seinen Willen über jedes menschliche und göttliche Gesetz stellen wird, der *άνθρωπος* im höchsten Sinne, den Israel und zwar Israel allein in seinem Schoße trägt.

Gefß stellt diesem Gedanken eines jüdischen Antichrists die paulinische Weissagung Röm. 11 entgegen, nach welcher sich das ganze Israel in den letzten Zeiten bekehren soll. Weiß, welcher den Menschen der Sünde wie wir auffaßt, giebt einen Widerspruch bei dem Apostel zu und meint, Paulus hätte in dem Maße, als er das Judentum die schädliche Macht, die es zu Anfang seiner Wirksamkeit übte, verlieren, das Werk Christi hingegen in der Heidenwelt trotz jenes Widerstandes zunehmen sah, aufgehört, in ihm die antichristliche Macht zu erblicken, und auf diese Weise später seine anfängliche apostolische Hoffnung der endlichen Bekehrung Israels wieder aufgenommen. Wir halten eine Lösung nicht für nötig, welche die prophetischen Belehrungen des Paulus von allerlei persönlichen Umständen, welche er erlebte, abhängig macht. Es giebt Anzeichen genug, welche beweisen, daß im Gegensatz zu dem, was vormalig geschehen, sich in der Endzeit in Israel neben der Mehrzahl, welche sich zum Evangelium bekehren und Jesus als ihren Messias annehmen werden, eine entgegengesetzte, dem Evangelium feindliche Strömung vorfinden wird, welche nicht allein den gottlosen und materialistischen Teil ihres Volkes, — und wer kann an der Existenz eines solchen zweifeln? — sondern auch die große Masse des entarteten Heidenchristentums mit sich fortreißen wird. Von Israel also, welches stets, im Guten wie im Bösen, eine führende Stellung einnimmt, wird das Zeichen der antichristlichen Endkrise ausgehen. Während sich dann der Hauptteil des Volkes dem Evangelium zuwenden wird, wird sich

aus der Anarchie heraus, welche auf Erden das Emporkommen des pantheistischen Materialismus begleiten wird, der vermessene Jude erheben, welcher den Versuch machen wird, an die Stelle des von Christo gewollten Gottesreiches den atheistischen Staat und den reinen Materialismus zu setzen. Man sieht: die religiöse Seite herrscht in dem Bilde des Paulus vor, die politische in dem der Apokalypse; aber es ist eine und dieselbe Persönlichkeit, das kleine Horn bei Daniel, welches zwischen den zehn Hörnern, in welche sich das vierte Reich verzweigt hat, hervorkommt.

Sabatier identifiziert zwar, wie wir es thun, den Menschen der Sünde bei Paulus mit dem falschen jüdischen Messias, gegen den die römische Macht die Welt schützte; aber er meint, man habe nach dem Jahre 64, wo Nero die Kirche verfolgt hatte, aufgehört, dem Reiche die Rolle des Beschützers zuzuwenden, aus demselben vielmehr eine antichristliche, verfolgende Gewalt werden lassen. Er glaubt daher, wenn der von Paulus im 2. Thessalonicherbriefe ausgesprochene Gedanke in den folgenden Briefen nicht wiederkehrt, so habe das seinen Grund darin, daß Paulus selbst, dieses ersten eschatologischen Entwurfes müde, ihn bald habe fallen lassen (Encycl. des Sc. rel. XII, S. 126); und darin findet er einen Beweis für die Echtheit unseres Briefes. Wenn man bei allen Gedanken, die Paulus nur einmal ausgesprochen hat, annehmen müßte, er sei ihrer bald nachher müde geworden, so würde dieser betäubende Fall recht häufig eingetreten sein. Er hat nur einmal gesprochen von der Erneuerung der Natur (Röm. 8), von dem Gericht der Kirche über die Welt und selbst über die Engel (1. Kor. 6), von der Versöhnung der Himmelswesen durch das Blut Christi (Kol. 1), von dem Unterschiede zwischen dem psychischen und dem geistlichen Leibe (1. Kor. 15) u. s. w. Ist anzunehmen, daß er später über alle diese Punkte zu anderen Anschauungen gekommen ist? Ein Apostel Jesu Christi lehrt nicht auf gut Glück, wie Sabatier zu glauben scheint, denn er ist sich des Ernstes seiner Botschaft bewußt.

V. Schlußbetrachtung.

Unsere beiden Briefe unterscheiden sich von allen übrigen durch das Vorwiegen eschatologischer Stoffe. Daraus kann nicht geschlossen werden, daß dieser Gegenstand bei der Lehre des Paulus zu Thessalonich vorgeherrscht haben sollte. Ein solcher Schluß wäre unbegründet, da Paulus, obwohl er in seinen beiden Briefen diesen Stoff so eingehend behandelt, seine Leser an die allgemeinen Lehren, die religiösen wie die moralischen, welche er ihnen mündlich gegeben hatte, erinnert (1. Brief 4, 1—2. 6. 14; 2. Brief 2, 13—15). Der erwähnte Umstand beweist nur, daß diese Seite der christlichen Unterweisung auf die Geister der Gläubigen wie der Gegner (Apostelgesch. 17, 7) besonders Eindruck gemacht hatte. Es war ganz natürlich, daß über diesen geheimnisvollen Gegenstand Erörterungen entstanden, welche Paulus zur Kenntniß gebracht wurden, und auf welche sich seine Briefe beziehen. Hinsichtlich seiner selbst fragen wir uns, wie er über sein Erleben der Wiederkunft Christi gedacht hat. Mir scheint, als habe Farrar auf diese Frage eine sehr zutreffende Antwort gegeben (Teil I, S. 602—605). Er meint, wenn man Paulus darüber befragt hätte, ob er bis zur Wiederkunft Christi leben würde, so würde er zu Anfang seiner Wirksamkeit geantwortet haben: Ich weiß es nicht mit Bestimmtheit, aber ich hoffe es. Später würde er ohne Zweifel gesagt haben: Ich weiß es nicht, doch ist meine Hoffnung geringer; übrigens lege ich keinen großen Wert darauf, da ich gewiß bin, daß, wenn ich vorher sterbe, ich bei Christo sein werde. Ich hatte vordem an eine schnellere Entwicklung des Antichrists und an eine schnellere Vernichtung dessen, der ihn aufhält, geglaubt;

jetzt halte ich mich mehr an die geistliche Gemeinschaft mit Christo, als an die Erwartung seiner sichtbaren Erscheinung. Macht es wie ich: Wacht. Der Beweis dafür, daß eine solche Sprache nicht weit davon entfernt ist, der Wirklichkeit zu entsprechen, liegt in dem Umstande, daß Paulus in einem und demselben Briefe, dem ersten an die Korinther, sich bald zu den Lebenden, die verwandelt werden, rechnet: „Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden“ (15, 51), bald zu denen, welche sterben und auferstehen werden: „Gott wird uns auch auferwecken durch seine Kraft“ (6, 14); vergl. auch 2. Kor. 4, 14: „Der den Herrn Jesus hat auferweckt, wird uns auch auferwecken durch Jesus.“ Man sieht daraus, wie Farrar sagt, daß das Pronomen wir einen generellen Sinn hat und in dem Gedanken des Apostels bedeutet: „Diejenigen unter uns Christen, welche leben, oder diejenigen, welche gestorben sein werden.“ Wir haben nur festzuhalten, daß er, wie Jesus selbst, den Zeitpunkt dieses Endes nicht kannte, wobei er sich von ihm darin unterschied, daß er dasselbe weit näher sah, als es war. Aber wir können feststellen, daß er dieser Erwartung keinen Einfluß auf die Art und Weise einräumte, wie er die Erfüllung der Verpflichtungen des irdischen und alltäglichen Lebens verstand.¹⁾ Er hat ihr keinen andern Einfluß eingeräumt als den, die Spannkraft der Wachsamkeit und des Gebetes allezeit lebendig zu erhalten.

Wenn hinsichtlich des behandelten Stoffes zwischen unseren beiden Briefen eine Verwandtschaft besteht, so besteht zwischen den Gesichtspunkten, unter welchen der Gegenstand dargestellt wird, ein Gegensatz. Beide blicken auf das Ende der gegenwärtigen Weltordnung, aber der eine auf die Schattenseite, die vollendete Ausgestaltung des Bösen, der andere auf die Lichtseite, die Erscheinung und den endlichen Sieg des Guten.

Der Geist des Jahrhunderts, in welchem wir leben, scheidet sich in zwei entgegengesetzte Strömungen, von denen die eine die Welt dem Abgrunde zutreiben und der Vernichtung entgegenzueilen sieht, während die andere sie von Fortschritt zu Fortschritt auf dem Wege zu einem immer vollkommeneren Zustande erblickt. Die Anschauung des Paulus vereinigt beide entgegengesetzte Gesichtspunkte, indem er einem jeden in der Zukunft der Menschheit seinen Platz anweist. Über die Erwartung des schwärzesten Pessimisten hinaus läßt sie den Gipfel des Bösen in dem Bilde des allgemeinen Abfalls und des Menschen der Sünde erscheinen; und über die kühnsten Hoffnungen des Optimisten hinaus läßt sie uns die Wiederkehr des besten aller Wesen erblicken, welches über die Erde dahingegangen, und welches nun zur höchsten Macht erhoben ist, die Verwirklichung des vollkommenen Lebens und der Vernichtung alles Bösen.

So eröffnet der Apostel in diesen beiden kurzen Briefen, in welchen er zu gleicher Zeit engbegrenzte zeitliche und örtliche Bedürfnisse berücksichtigt, unseren Augen Ausblicke, welche noch achtzehn Jahrhunderte nach ihm uns als Führer dienen können.

¹⁾ Selbst nicht im 7. Kapitel des ersten Korintherbriefes.

Die Briefe der dritten Missionsreise.

Der Brief an die Galater.¹⁾

I. Die Gründung der galatischen Gemeinden.

Nachdem Paulus ungefähr zwei Jahre zu Korinth zugebracht hatte (Apostelgesch. 18, 11: „ein Jahr und sechs Monden“, und „er blieb noch lange daselbst“, V. 18), reiste er nach dem Orient ab. Er nahm sich nun vor, den schon früher bei seiner zweiten Abreise von Antiochia (Apostelgesch. 15, 40) gefaßten Plan auszuführen, nämlich sich in Ephesus niederzulassen und in dieser Weltstadt das Banner des Evangeliums aufzupflanzen. Vorher wünschte er jedoch, Jerusalem und dann Antiochia zu besuchen; denn er empfand das Bedürfnis, das Band, welches ihn an die Apostel knüpfte, zu befestigen und die Teilnahme der Muttergemeinde für das Werk, welches er in der Heidenwelt vollbrachte, zu erwecken; ferner sich selbst in der Gemeinschaft derer, von denen seine Sendung ausgegangen war, zu stärken und daraus inmitten seiner Brüder neue Kraft für eine neue Aufgabe zu schöpfen.

Bei seiner Abreise von Korinth wurde er von Aquilas und Priscilla begleitet, in deren Werkstätte er gearbeitet hatte, und welche sich ihrerseits an seinem geistlichen Werke beteiligt hatten. Sie begaben sich zusammen nach Ephesus, wo seine beiden Freunde blieben, um ihn zu erwarten. Er selbst reiste, nachdem er die Synagoge besucht hatte, nach Syrien. Nach einem kurzen Aufenthalt zu Jerusalem (das Wort Gemeinde ohne Zusatz, Apostelgesch. 18, 22, bezeichnet wahrscheinlich die Gemeinde dieser Stadt) begab er sich nach Antiochia, wo er einige Zeit blieb; dann machte er sich auf, um sich mit seinen beiden Freunden in Ephesus wiederzutreffen. Er durchreiste Kleinasien auf einem nördlicheren Wege als dem, welchen er das erste Mal genommen hatte, indem er durch Galatien und Phrygien ging.

Der Bericht des Lukas (V. 23) enthält bei der Erzählung der Durchreise durch diese Provinzen den auffallenden Ausdruck: „Er stärkte alle Jünger.“ Eine Predigt des Evangeliums in diesen Gegenden war bisher in der Apostelgeschichte nicht erwähnt worden. Man könnte annehmen, daß die Kenntnis von Christo durch Glieder der südlich wohnenden Gemeinden von Lykaonien und Pisidien hingebracht worden wäre. Aber aus dem Galaterbriefe geht

¹⁾ Spezielle Kommentare: Luther, Comm. in ep. ad G.; Pareus, Comm., 1613; Karpzov, Brief an die Galater 1794; Winer, P. ad G. ep. 1821, 4. Aufl. 1859; Rüdert, Komm. 1833; Matthies, Erfl. 1833; Usteri, Komm. 1833; Sardinour, Comm. sur l'ép. aux Gal. 1837; Baumgarten-Crusius, Komm. 1845; Hilgenfeld, der Br. an d. G. 1852; Ellicot, S. P. ep. to the Gal. 1854, 4. Aufl. 1857; Brown, an Exposit. of the ep. P. to the G. 1853; Zatho, P. Br. an d. G. 1856; Trana, P. ad Gal. ep. 1857; Wieseler, Komm. 1857; Matthias, der Galaterbr. 1865; Lightfoot, S. P. ep. to the Gal. 1865, 3. Aufl. 1869; Holsten, in Evangelium des P. 1880; Wörner, Ausleg. des Br. an die G., herausgeg. von Arnold, 1881; Philippi, Erfl. des Br. an d. Gal. 1884; Beet, Comm. on S. P. ep. to the G. 1885; Schlatter, der Galaterbr. 1890. Unter den S. 79 u. f. angeführten Werken mache ich besonders aufmerksam auf: Schaff, The ep. of P. to the G. 1881 (in Popul. Comm.); Sieffert (in dem Komm. von Meyer, 7. Aufl. 1886); und Lipsius (in dem Hand-Komm. von Holzmann, 1891).

deutlich hervor, daß Paulus selbst es war, der ihnen das Evangelium gebracht hatte: „Das Evangelium, das von mir gepredigt ist“, sagt er R. 1, 11; und 4, 13—15 beschreibt er mit Bewegung die heilige Freude dieser ersten Tage, wo er, durch Krankheit bei ihnen zurückgehalten, in seiner Anfechtung außerordentliche Zeichen der zärtlichsten Besorgnis von ihnen empfing. Wir müssen also trotz des Schweigens des Lukas durchaus annehmen, daß er, als er bei Beginn der vorigen Reise mit Silas und Timotheus durch Phrygien und Galatien kam (Apostelgesch. 16, 6), in dieser letzteren Gegend durch die Krankheit aufgehalten worden war und daselbst Gemeinden gegründet hatte. Wirklich scheint die geheimnisvolle Hemmung, welche den Missionaren den Mund schloß, erst ihren Anfang genommen zu haben, als sie diese Gegend verlassen hatten. Die richtige Lesart (*διήλθον*, sie durchzogen, und nicht *διελθόντες*, als sie durchzogen hatten), deren Sinn ist: „Sie zogen durch Phrygien und Galatien, da sie gehindert worden waren, das Wort in Asien zu verkündigen“, zeigt, daß sie sich nach dem Besuch der auf der ersten Reise gegründeten Gemeinden zuerst gerade westlich nach Asien gewendet hatten, um nach Ephesus als ihrem Ziel zu kommen, daß sie aber dann, bei der Verfolgung dieser westlichen Richtung innerlich zurückgehalten, den nördlichen Weg wählten, welcher sie zunächst durch Phrygien, dann nach Galatien führte. Dieser Weg würde sie, wenn sie ihn weiter verfolgt hätten, nach Mysien und Bithynien an die Küste des Pontus Eurinus gebracht haben. Aber dieselbe Hemmung erfolgte noch einmal; es blieb ihnen also nichts anderes übrig, als von neuem die westliche Richtung einzuschlagen, nur viel mehr im Norden längs der Südgrenze von Mysien; das brachte sie gerade nach Troas, an die Küste des ägäischen Meeres. Dahin wollte der Geist des Herrn sie führen (B. 7).

Aus dem so verstandenen Text geht also hervor, daß das Verhindern des Predigens vor und nach der Reise nach Phrygien und Galatien zu spüren war, nicht aber während des dortigen Aufenthalts, und dies bestätigt die Gründung der Gemeinde in dieser letzteren Provinz. Warum hat sie aber Lukas nicht erwähnt? Wir wissen es nicht. Vielleicht kannte er die Einzelheiten nicht, da er noch nicht Glied des Missionskreises war. Aber sowohl das eben Gesagte, wie auch das Wort: „er stärkte die Jünger“ (18, 23), beweist, daß die Sache selbst ihm nicht unbekannt war. Dieses Wort zeigt ferner, daß in dem Glauben dieser jungen Gemeinden eine Art von Erschütterung eingetreten war, und daß Paulus sich bei diesem zweiten Aufenthalt bemühen mußte, die bei dem ersten etwa zwei Jahre vorher gelegten Grundlagen zu befestigen. Nach diesem Besuch reiste Paulus, ohne Zweifel über den Zustand der Gläubigen beruhigt, nach Ephesus, wo seine Freunde ihm währenddessen den Weg bereitet hatten. Das muß sich gegen Ende des Jahres 54 oder zu Anfang 55 zugetragen haben.

Galatien lag in der Mitte von Kleinasien auf den bergigen Hochebenen, welche der Halys, der heutige Kizil-Irmak, durchfließt. Der Name Galatien, welcher sozusagen gleichbedeutend mit einem Namen Keltien ist, der nicht vorkommt, rührte von einigen keltischen Stämmen her (*Κελται* oder *Κελτοι*), die sich seit dem dritten Jahrhundert vor Christo in dieser Gegend niedergelassen hatten. Sie waren aus Südgallien ausgewandert, nach dem Durchzuge durch das südliche Europa nach Byzanz gekommen, und traten, nachdem sie den Hellespont überschritten hatten, in den Dienst des Königs von Bithynien, führten dann ein Räuberleben und erhielten endlich, als der König von Pergamon sie besiegt hatte, von diesem den schönen Landstrich zwischen Pisidien und Lykaonien im Süden, Kappadocien und Pontus im Osten, Paphlagonien und Bithynien im Norden und Phrygien im Westen. Einige deutsche Theologen (Wieseler, Philippi u. a.) haben in dem Wunsche, in der Gründung der

Kirche unter den Galatern den Anfang der Befehrung der germanischen Völker zu finden, für die Galater einen deutschen Ursprung gefordert. Der Hauptgrund, den sie anführen, ist der Bericht des Hieronymus, welcher dieses Land besucht hatte und sagt, die Sprache dieser Völkerschaften gleiche der der Gegend von Trier. Diese Angabe kann nicht so unrichtig sein, wie G. Perrot¹⁾ gemeint hat. Denn obwohl die griechische Sprache bei den Galatern besonders in den Städten so verbreitet war, daß das Land der Galater häufig Gallo-Gräcia genannt wird, so wurde doch sicherlich noch auf dem Lande die alte nationale Mundart gesprochen. Und diese konnte recht wohl eine gewisse Ähnlichkeit mit der der Bewohner des Bezirks von Trier haben, ohne daß daraus irgend etwas für die germanische Abstammung der Galater folgt. Denn das Volk, welches an der Mündung der Saar in die Mosel wohnte, war ein belgischer Stamm. Nach der Studie Grimms²⁾ bezeugen die Reste der in Galatien gesprochenen Mundart, welche wir noch besitzen, den keltischen Charakter dieser Sprache. Der eine der drei Stämme, aus denen das Volk bestand, die Tolistoboji, hatte nach Justin seinen ursprünglichen Sitz an den Ufern der Garonne mit der Hauptstadt Toulouse. Der Name Galater selbst erklärt sich nur als eine Verstümmelung des Wortes Kelten.

Obwohl diese drei Stämme eine Einheit bildeten, τὸ κοινὸν τῶν Γαλατῶν, so hatte doch jeder seinen besonderen Senat. Der wichtigste unter ihnen war der der Tektosagen, welche zwischen den beiden andern wohnten, mit der Hauptstadt Ancyra, dem heutigen Angora; der zweite, die Tolistoboji, im Südwesten jener, hatte als Hauptstadt Pessinunt; der dritte, die Trokmer, im Nordosten, Tavium als Mittelpunkt. Seit dem Jahre 189 unter der Herrschaft der Römer hatten sie ihre nationalen Sitten und ihre Religion beibehalten. Diese bestand in dem alten Druidendienst „mit seinem hochmütigen Priestertum und seinen grausamen Büßungen“ (Farrar)³⁾, aber mit den phrygischen Kulte, besonders dem des Zeus und der Kybele, verschmolzen. Seit dem Jahre 26 vor Christo war Galatien nach dem Tode seines letzten Königs Amyntas zur römischen Provinz gemacht worden, und nun hatte sich zu dem keltischen und griechischen Kult der des Kaisers gesellt. Die drei Bezirke hatten auf gemeinsame Kosten zu Ancyra dem göttlichen Augustus und der Göttin Rom einen Tempel errichten lassen.

In Galatien hatte sich eine zahlreiche und wohlhabende jüdische Kolonie niedergelassen. Diese Gegend lag an der großen Handelsstraße, welche von Byzanz nach dem Orient, nach Syrien, Persien und Armenien führt. So war Ancyra ein sehr bedeutender Handelsplatz geworden, und die Juden hatten nicht verfehlt, sich dort sowie an andern Orten dieses bevorzugten Landes niederzulassen. Wir haben dafür einen noch vorhandenen Zeugen, nämlich das Monumentum Ancyranum, eine eiserne Platte mit griechischer Inschrift, welche sich in der Mauer des Augustustempels erhalten hat, und aus welcher hervorgeht, daß die Juden in diesen Landen bedeutende Freiheiten und Vorrechte genossen.

Diese ethnographischen Einzelheiten würden aber für uns jedes Interesse verlieren, wenn man die in unserem Lebensabriß des Paulus bereits erwähnte und teilweise schon geprüfte Ansicht annähme, nach welcher die galatischen Gemeinden, an die unser Brief gerichtet war, nicht in dieser Gegend gegründet, sondern die wären, welche während der ersten Missionsreise des Paulus

¹⁾ De la disparition de la langue gauloise en Galatie (Mémoires d'archéologie. Paris 1875, S. 229—263).

²⁾ Studien und Kritiken, 1876. — ³⁾ Vergl. Strabo 12, 5.

mit Barnabas in Lykaonien und Pisidien entstanden waren. Wir haben den Grund angeführt, weshalb diese Ansicht glaubwürdig erscheinen kann, nämlich daß dem Amyntas ein Teil dieses südlicheren Landstriches zum Geschenk gemacht worden war. Derselbe bildete so mit dem ursprünglichen Lande der Galater die offizielle Provinz Galatien, als das Königreich des Amyntas zur römischen Provinz gemacht worden war. Wir haben erklärt, aus welchen Gründen wir für die Bezeichnung Galater in der Adresse unseres Briefes den alten engeren Sinn festhalten. Aber wir müssen hier auf die zahlreichen Gründe antworten, welche diejenigen vorbringen, welche ihr den weiteren Sinn, den sie seit der Einverleibung in das Reich angenommen haben soll, geben wollen.¹⁾

1) Wird das Fehlen eines Berichts über die Gründung einer Gemeinde in dem eigentlichen Galatien in der Apostelgeschichte (16, 6) angeführt. — Das ist richtig; aber die Thatsache wird von der Erzählung der Apostelgeschichte selbst vorausgesetzt A. 18, 23, wo das Wort Galatien entschieden, wie auch Kap. 16, 6 das volkstümlich so genannte Land bezeichnet; siehe weiter oben S. 62. Die Apostelgeschichte übergeht auch die Reise des Paulus nach Arabien nach seiner Befehrung und die Gründung der Gemeinde in Rom.

2) Die Gewohnheit Pauli, die Namen der Provinzen in ihrem administrativen Sinne zu gebrauchen. — Dieser Grund hat keine Geltung für die Bezeichnungen Judäa, Cilicien und Macedonien, weil der volkstümliche und der administrative Sinn wenigstens nahezu zusammenfielen. Was Asien und Achaja anlangt, so war der offizielle Sinn bereits seit so langer Zeit in den volkstümlichen Gebrauch übergegangen, daß es gar nichts beweist, wenn der Apostel sich dem anschließt. Das Wort Syrien wird Gal. 1, 21 sicher in rein geographischem Sinne gebraucht (das Land, dessen Mittelpunkt Antiochia war) und nicht in offiziellem; denn wenn hier die große Provinz Syrien gemeint wäre, so würde auch Judäa mitinbegriffen sein, was formell gegen den Zusammenhang ist. Der Name Galatien war im Gegenteil keineswegs nach seinem administrativen Sinne in den Volksgebrauch übergegangen. Selbst in den Urkunden und auf den Münzen jener Zeit bezeichnet er gewöhnlich das alte Land der Galater in dem eigentlichen Sinne des Wortes.²⁾

3) Es ist wenig wahrscheinlich, daß die von Jerusalem kommenden Sendboten bis in den so entfernten Landstrich des eigentlichen Galatiens vorgeedrungen sein sollten, während die südlichen Provinzen zugänglicher waren. — Allein gerade das Gegenteil ist richtig. Der Handel hatte vom Osten und vom Westen her die Wege zum Lande der Galater weit geöffnet. Der erwähnte Zug trifft vielmehr bei der (von Osten her) wenig zugänglichen Gegend von Lykaonien und Pisidien zu; siehe Renan selbst, S. 42.³⁾

4) Wenn Paulus an die eigentlichen Galater geschrieben hätte, wie hätte er da Barnabas erwähnen können, welcher bei seiner Reise nach Galatien (Apostelgesch. 16, 6) nicht mehr bei ihm war, und welchen sie folglich nicht kannten? — Aber Paulus spricht auch den Korinthern (1. Kor. 9, 6) von Barnabas, den sie ebensowenig kannten. Er führt ihn den Galatern als Beispiel neben dem des Petrus an, um ihnen verständlich zu machen, wie groß die Gefahr war, und wie eifrig er kämpfen mußte, um selbst seinen früheren

1) Siehe Renan, Saint Paul, S. 51—52; Sabatier, Encyclopédie des sciences religieuses, Art. Gal., Teil 8, S. 359.

2) Siehe die zahlreichen Beispiele bei Sieffert, Einl. zum Romm, S. 10.

3) Er sagt im besonderen von Lystra und Derbe: „Verloren in den Thälern des Karadagh, inmitten einer armen, viehzuchtreibenden Bevölkerung, am Fuße der unzugänglichsten Schlupfwinkel für Räuber, welche das Altertum kannte, waren beide Orte völlig Provinzialstädte geblieben.“

Arbeitsgenossen, der ihm bei dem Konzil zu Jerusalem zur Seite gestanden hatte (Gal. 2, 9), wieder zurechtzubringen.

5) Paulus sagt selbst Gal. 2, 5, daß er bei dem Konzil zu Jerusalem festgestanden habe, um die geistliche Freiheit der Galater aufrecht zu erhalten. Allein zur Zeit dieser Zusammenkunft war unter den Galatern im eigentlichen Sinne noch keine Gemeinde gegründet, sondern nur in Lykaonien und Pisidien. — Aber das πρὸς ὑμᾶς, für euch, in dieser Stelle bezieht sich nicht auf die Leser dieses Briefes im besonderen, sondern auf alle Heidenchristen im allgemeinen. Dies geht daraus hervor, daß Paulus die lykaonischen Christen seit dem Apostelkonzil wiedergesehen hatte (Apostelgesch. 16, 1—6); wie sollte er ihnen da nicht von dieser Thatsache Mitteilung gemacht haben, die sie in diesem Falle so persönlich betraf, und sie ihnen erst in diesem Briefe als etwas für sie Neues erzählen? Siehe Lipsius, Einl. zu seinem Komm., S. 2.

6) Jakobsen¹⁾ und Sabatier machen die große Übereinstimmung geltend zwischen dem, was von dem außerordentlichen dem Paulus und Barnabas bereiteten Empfange seitens der Lykaonier erzählt wird, und dem, woran Paulus die Galater erinnert: daß sie ihn wie einen Engel Gottes, ja, wie Christum selbst aufgenommen hätten. — Aber welche Beziehung besteht wohl zwischen Heiden, welche Paulus für Merkur halten, und bekehrten Christen, welche nicht wissen, wie sie ihrem kranken Missionar ihre Liebe lebhaft genug beweisen sollen?

Die Gründe für die Hypothese, welche in den Galatern, an die unser Brief gerichtet ist, die auf der ersten Reise gegründeten Gemeinden sehen will, sind also ohne Beweiskraft. Wir haben bereits früher (S. 62) die positiven Gründe angegeben, welche für die gewöhnliche Ansicht sprechen; dieselben scheinen uns entscheidend zu sein. Wir fügen nur noch die folgenden beiden Bemerkungen hinzu: hätte wohl Paulus die lykaonischen und pisidischen Christen O ihr Galater! angeredet, wie er es Kap. 3, 1 thut? Liegt das geringste Anzeichen vor, daß Timotheus ein Galater gewesen sei, wie das der Fall sein würde, wenn die Gemeinden von Lystra und Derbe die galatischen wären?

II. Der Inhalt des Briefes.

Wir finden hier zum erstenmal den Rahmen der paulinischen Briefe bestimmt festgehalten: 1) die Adresse 1, 1—5; 2) der Hauptteil der Schrift 1, 6—6, 10; 3) der Schluß 6, 11—18.

Die Adresse.

Fast alle Adressen der paulinischen Briefe bieten bereits besondere Züge dar, welche mit dem nachfolgenden Inhalt des Schreibens in direkter Beziehung stehen. Das ist in vollstem Maße in der Adresse dieses Briefes der Fall.

In erster Linie legt Petrus Nachdruck auf die Art seines Apostolats, welcher nicht menschlichen Ursprungs ist (Plur.: τῶν ἀνθρώπων), und welcher ihm nicht durch Vermittlung eines Menschen (Sing. ἀνθρώπου) übertragen ist; der Urheber seiner Sendung ist Gott selbst, und der Vermittler, durch welchen dieser Auftrag an ihn gelangt ist, ist Jesus Christus, nicht während seines Weilens auf Erden, wie damals, als er die Zwölf berief, sondern nachdem Gott der Vater ihn von den Toten auferweckt hatte. Die Anspielung an die Erscheinung des verklärten Christus auf dem Wege nach Damaskus ist deutlich. Die Folge wird zeigen, warum Paulus von Anfang an auf diesen Punkt den Nachdruck legt. — Ein zweiter charakteristischer Zug dieser Adresse findet sich B. 2, wo Paulus sich als mitverantwortliche Verfasser „alle Brüder,

¹⁾ Die Quellen der Apostelgeschichte, 1885.

die mit ihm sind", zugesellt. Da es unmöglich ist, ihnen allen das Amt von Schreibern zuzuerkennen, muß in der ihnen zugewiesenen Stellung eine ganz besondere Absicht liegen. Diese treuen Mitarbeiter, Timotheus, Aquilas und gewiß noch andere, umgeben ihn und bestätigen ohne Ausnahme (alle) die Dinge, welche Paulus sagen will. Da es sich in diesem Briefe mehrfach um persönliche Fragen und gleichzeitig um Mitteilungen, welche den Lesern sehr peinlich sind, handeln wird, ist es für Paulus von Wichtigkeit, die Galater erkennen zu lassen, daß er sich in seinem Schreiben nicht eignen Gedanken oder persönlichen Antrieben überläßt, sondern daß er von ernstern und angesehenen Brüdern umgeben ist, welche das, was er ihnen sagen will, billigen und verantworten. Um dieses Verfahren des Apostels zu verstehen, müssen wir uns der Gefühle des Mißtrauens erinnern, mit welchen die Herzen der Galater ihm gegenüber erfüllt worden waren. — Ein dritter bemerkenswerter Punkt besteht in dem, was B. 4 über den völligen Bruch gesagt wird, welchen die Annahme des Opfers Christi zwischen dem Gläubigen und allem, was dieser Welt angehört, bewirken soll; unter letzterem versteht Paulus die Lebensführung der Menschheit ohne Christum. Man begreift ohne Mühe die Anwendung dieses Gedankens auf den Rückfall in eine schon überwundene religiöse Lebensform, welcher den Galatern drohte. Wir machen endlich auf den Ausdruck: an die galatischen Gemeinden aufmerksam; derselbe läßt an eine Mehrzahl von Gemeinden in den Hauptorten denken, um welche sich die galatischen Stämme gruppenweis ordneten.

Der Hauptteil des Briefes.

Er besteht aus drei Teilen, einem wesentlich apologetischen und persönlichen (Kap. 1—2), einem dogmatischen (Kap. 3—4), endlich einem ethischen (Kap. 5—6, 10).

Kapitel 1 und 2. — Der Ursprung der Lehre Pauli.

Paulus behandelt in diesen Kapiteln die Frage nach dem Ursprung und dem Wert seiner Lehre. Offenbar will er auf die mißgünstigen Gerüchte antworten, welche die Gegner seiner Predigt in Galatien verbreitet hatten. Nach dem, was in diesen beiden Kapiteln folgt, müssen wir in der That annehmen, daß man ihn als einen einfachen Evangelisten hingestellt hatte, welcher von den Aposteln im Christentum unterwiesen sich jetzt gegen seine Lehrer wandte und sich anmaßte, sich von ihrer Autorität loszumachen. Paulus erwidert auf diese Beschuldigungen durch drei Thatfachen, welche seine wirkliche Stellung und seine Beziehungen zu den Aposteln in ein helles Licht setzen.

Die erste ist der göttliche Ursprung seiner christlichen Lehre (B. 11—24), die zweite die Verhandlungen, welche in Jerusalem stattgefunden haben (2, 1—10), die dritte der Streit, welcher zu Antiochia zwischen ihm einerseits und Petrus und Barnabas andererseits ausgebrochen war (2, 11—21). Wahrscheinlich ist, daß seine Gegner diese Dinge mehr oder weniger durch Entstellungen ausbeutet hatten.

Erste Thatfache: Kap. 1, 6—24.

1. B. 6—10. Er beginnt nicht mit einer Dankagung, wie in den Thessalonicherbriefen, sondern mit einem heftigen Ausruf der Überraschung, ja des Unwillens über die Veränderung, welche sich bei seinen Lesern so schnell vollzogen hat (B. 6); dann folgt eine niederschmetternde Androhung des Gluckes gegen die Urheber dieses Abfalls (B. 7—9), wobei er sie daran erinnert, daß er schon bei seinem letzten Aufenthalt in ihrer Mitte feierlich gegen die neue Lehre protestiert hatte, durch welche sie nun verführt worden sind. Dieser heftige Eingang schließt mit einem zunächst ironischen, dann schmerzlichen

Worte (B. 10). Man hatte ihm sicherlich Menschengesälligkeit, ein Streben, sich dem Geschmack und den Gedanken derer anzupassen, mit denen er es zu thun hatte, vorgeworfen. Mögen die Galater nach der Art, wie er jetzt zu ihnen redet, die Wahrheit dieses Vorwurfs beurteilen. Nein; wenn er Ruhm oder Beifall der Menschen suchte, würde er sich nicht zum Diener eines Gekreuzigten gemacht haben, der sich überall beschimpfen und verfolgen lassen mußte. Der Weg zu hohen Ehren hatte ihm bei seinem Volke offen gestanden; warum hat er denn darauf verzichtet und den der Schmach erwählt? Die letzten Worte (B. 10) bilden eine Parenthese, vom 11. Verse ab kommt er auf seinen Gegenstand zurück.

In dem Stück B. 6—10 sind die Worte οὕτως ταχέως, so schnell, (B. 6) zu beachten. Der natürliche Sinn derselben ist: „so kurze Zeit, nachdem ich euch, wie ich glaubte, befestigt verlassen habe“. Vergl. den Ausdruck Apostelgesch. 18, 23: „er stärkte die Jünger“. Diese Stelle, sowie die Worte: „Wie wir vordem gesagt haben“ (B. 9), beweisen, daß Paulus schon bei seinem neulichen zweiten Aufenthalt unter ihnen Gelegenheit genommen hatte, sie ernstlich zu warnen. Gleichzeitig entsteht die Frage, wer die falschen Lehrer gewesen sind, οἱ παρασσόντες, über welche der Apostel das Anathema ausspricht? Baur hat behauptet, es seien Sendlinge von Jerusalem gewesen, welche die echte Lehre der Zwölf von der Verpflichtung zur Beschneidung und zur Beobachtung des Gesetzes nach Galatien gebracht hätten. Aus der Stelle B. 7—12 geht in der That hervor, daß die Ruhestörer von außen gekommen waren; und was auch Weiß sagen möge, es ist ganz natürlich anzunehmen, daß sie ebenso von Jerusalem gekommen waren, wie die falschen Brüder, welche einige Zeit vorher die antiochenische Gemeinde verwirrt hatten. Damit ist aber nicht gesagt, daß sie von den Aposteln und in deren Auftrage kamen. Diese hatten Paulus eben die Bruderhand für das gemeinsame Werk gegeben (Gal. 2, 9); wie sollten sie unmittelbar danach in seinen eignen Gemeinden gegen ihn Ränke geschmiedet haben? Wir wissen, daß es in Jerusalem eine Partei von Gegnern der Apostel selbst gab, welche bei den Besprechungen unterlegen war, aber sich nicht für besiegt hielt; das waren die, welche dem Petrus aus seinem Besuch bei Kornelius einen Vorwurf machten (Apostelgesch. 11), die Lukas οἱ ἐκ περιτομῆς, die aus der Beschneidung, nennt (R. 11, 2) oder „einige aus der Sekte der Pharisäer, welche gläubig geworden waren“ (R. 15, 5). Sie gehörten zweifellos zu den „Priestern, welche dem Glauben gehorsam geworden waren“ (R. 6, 7). Ihr Ziel war, den unwissenden und armen Aposteln die Leitung der res christiana aus den Händen zu nehmen, um diese ihrem Endzweck, der Ausbreitung eines mit dem Kreuz verbundenen Mosaismus über die ganze Welt, dienstbar zu machen. Diese Absicht, der das Christentum nur Mittel war, die Weltherrschaft des Judaismus zu begründen, kennzeichnete Paulus dadurch, daß er diese Leute falsche Brüder nannte (Gal. 2, 4). Und wir haben bei der Betrachtung der das Apostelkonzil betreffenden Stelle gesehen (S. 64 u. ff.), daß er sie streng von den Aposteln unterscheidet. Den Gesandten der Apostel ein Anathema zuzurufen, hieße den Aposteln selbst fluchen. Also kamen diese Friedensstörer entweder aus Jerusalem, aber von einer den Aposteln feindlichen Partei, oder von einem noch näheren Ort, z. B. aus Antiochia. Wir können diese — übrigens unerhebliche — Frage nicht entscheiden. Es ist leicht begreiflich, mit welchen Gründen es ihnen gelungen war, die Galater wankend zu machen. Christus ist Israel verheißen; um an seinem Heil Anteil zu haben, muß man deshalb Israelit werden; das kann nur durch die Beschneidung geschehen, folglich Das war ohne Zweifel der Gang ihrer Beweisführung. Und die armen Galater hatten darauf nichts zu antworten gewußt.

Wir wollen endlich noch feststellen, daß das Anathema, welches der Apostel nicht bloß über die judaisierenden Irrlehrer, sondern hypothetisch sogar über einen Engel vom Himmel und über sich selbst ausspricht, keinen Sinn haben würde, wenn er sich bewußt gewesen wäre, daß seine Lehre nichts anderes sei, als das Ergebnis, und zwar ein erst kürzlich gewonnenes, seines eignen Nachdenkens. Man mag von dem Apostel denken, wie man will, etwas so Thörichtes kann man ihm vernünftigerweise nicht zuschreiben.

Die Anschuldigung, auf welche der Apostel B. 10 anspielt, wird in dem Folgenden ihre Erklärung finden; vergl. R. 5, 11 und 6, 12. — Auf den Protest folgt die Beweisführung.

2. B. 11—24. Er macht die Galater, welche dies vergessen zu haben scheinen, darauf aufmerksam, daß sein Evangelium nicht in menschlicher Lehre, auch nicht in der eines Apostels, seinen Ursprung hat, sondern in der Offenbarung Jesu Christi (B. 11—12). In der That schließt sein Eifer im Judentum vor seiner Bekehrung die Annahme aus, daß er sich von den Jüngern Jesu habe lehren lassen (B. 13—14). Und was that er, nachdem Gott in seiner Gnade ihn zu der Erkenntnis seines Sohnes berufen hatte? Ging er nach Jerusalem, um sich zu den Füßen der Apostel zu setzen und ihr Schüler zu werden? Im Gegenteil; von Damaskus begab er sich nach Arabien, wo er jahrelang das Evangelium so, wie er es von dem Herrn empfangen hatte, predigte; dann kam er nach Damaskus zurück und setzte daselbst seine Predigt fort. Erst nach diesen drei Jahren der Arbeit kam er wieder nach Jerusalem und sah Petrus zum erstenmale, und in seinem Hause blieb er vierzehn Tage, ohne einen andern von den Aposteln mit Ausnahme des Jakobus, des Bruders des Herrn, zu sehen. Diesen Bericht schließt er mit der Versicherung vor Gott, daß dies alles so vor sich gegangen sei (B. 15—20). Daraus folgt, daß er weder vor noch nach seiner Bekehrung von den Aposteln unterrichtet worden sein kann, und daß seine christliche Lehre ganz unabhängig von der ihren und das Ergebnis der Offenbarung des Herrn selbst ist. Er fügt dann noch hinzu, daß er nach diesem kurzen Besuch sogleich Judäa verließ, um sich in die nördlichen Gegenden Syriens und Ciliciens zu begeben. Darin bestand seine ganze Verührung mit der apostolischen Kirche Palästinas; und diese Verührung trug so wenig einen feindlichen Charakter, daß nach dem Bericht derer, welche ihn zu Jerusalem gesehen hatten, die Gemeinden sich im Gegenteil darüber freuten, daß der frühere Verfolger nun zum Verkündiger des Glaubens geworden war (B. 21—24). Hiermit schließt Paulus die Darlegung der ersten Thatsache und geht damit gleichzeitig zur zweiten über.

Bevor wir weitergehen, bleiben wir noch bei einigen Widersprüchen stehen, welche sich zwischen dem Bericht des Paulus und dem der Apostelgeschichte finden sollen.

Die Apostelgeschichte erwähnt eine Predigt Pauli in den Schulen zu Damaskus unmittelbar nach seiner Bekehrung (Kap. 9, 19—22), von welcher Paulus nichts sagt. Das ist richtig, aber dieses Übergehen ist im Zusammenhange des Galaterbriefes natürlich. Seine erste Thätigkeit in Damaskus war von kurzer Dauer, und Paulus will schnell auf seine Reise nach Arabien zu sprechen kommen, welche den Beweis seines damaligen längeren Fortbleibens von Jerusalem enthält. Lukas hatte keine Veranlassung, auf dieses Alibi einen solchen Nachdruck zu legen. Dagegen übergeht er den Aufenthalt in Arabien, entweder weil er davon keine oder doch keine genaue Kenntnis hatte, oder weil für ihn kein besonderer Grund vorlag, davon zu reden. Der Vorgang selbst ist in dem Ausdruck: „nach vielen Tagen“ (ἡμέραι ἱκαναί), Kap. 9, 23¹), mit enthalten.

1) Über den Ausdruck des Lukas: mit den Aposteln, während Paulus nur von Petrus und Jakobus spricht, s. S. 58.

Wir wollen hier auf einige interessante Fälle der Übereinstimmung zwischen Paulus und Lukas hinweisen. Daß sie unabhängig von einander erzählen, erhellt aus den erwähnten Abweichungen. Lukas sagt Apostelgesch. 9, 20: „Er predigte Christum, daß er Gottes Sohn sei“; Paulus sagt bei dem Bericht von seiner Befehrung (Gal. 1, 16): „Da es aber Gott wohlgefiel, daß er seinen Sohn offenbarte in mir“. — Lukas erzählt R. 9, 24—25 die Flucht aus Damaskus vermittelt eines Korbes, in welchem er von der Mauer herabgelassen wurde; Paulus erwähnt dies im Galaterbriefe nicht, erzählt es aber 2. Kor. 11, 31—33 ebenso wie Lukas. — Der letztere erwähnt Kap. 9, 29—30 die Versuche des Paulus, seinen früheren Glaubensgenossen, den Hellenisten, zu predigen, sowie die dadurch hervorgerufene Erregung, um deren willen die Apostel ihn veranlaßten, unverzüglich in seine Heimat abzureisen. Der Bericht Pauli erwähnt diese Umstände nicht; er spricht nur im allgemeinen von vierzehn Tagen, die er in Jerusalem zubrachte. Aber abgesehen davon, daß diese Vorgänge sich ohne Mühe in diesen Zeitraum einfügen lassen, finden wir in der Rede Pauli an das Volk, Apostelgesch. 22, 17 ff., eine Angabe, welche gleichzeitig die des Lukas (R. 9) und seine eigne (Gal. 1) vervollständigt. Er erzählt eine Vision, welche er während dieses Aufenthalts im Tempel hatte, in der der Herr ihm erklärte, daß sein Zeugnis in Jerusalem nicht angenommen werden würde, und daß er es weiter zu den Heiden tragen sollte. Diese Angabe entspricht genau der feindlichen Haltung der Hellenisten, von der Lukas redet, und erklärt, wie es zuing, daß Paulus willig der Unruhe der Apostel und ihrem Rat, sich zu entfernen, nachgab.

Zweite Thatfache: Kap. 2, 1—10.

Paulus hat nachgewiesen, daß seine evangelische Lehre völlig unabhängig von irgend einer Unterweisung der Apostel war. Um so ernster erhebt sich die Frage, ob diese seine Lehre mit der ihrigen übereinstimmt, da ihr Wert in den Augen der Kirche von dieser Übereinstimmung abhängt. Über diesen wichtigen Punkt soll eine andere Thatfache die Galater aufklären. Ich habe oben in dem Lebensabriß des Paulus (S. 62—67) meine Auffassung über das Apostelkonzil zu Jerusalem dargelegt und beschränke mich hier darauf, Schritt für Schritt der Darstellung des Apostels zu folgen.

B. 1 und 2: Die Umstände, welche dieses entscheidende Ereignis herbeiführten. — Müssen die vierzehn Jahre, von denen Paulus spricht, von der letzten vorangehenden Zeitangabe B. 18, von seinem ersten Besuch zu Jerusalem nach seiner Befehrung ab gerechnet werden? Diejenigen, welche meinen, daß Paulus im folgenden die vorangehende Beweisführung hinsichtlich der Unabhängigkeit seiner Lehre fortsetzt, sind naturgemäß geneigt, dieses Datum an das von B. 18 anzuknüpfen. Diejenigen aber, welche mit uns (S. 60—61) anerkennen, daß Paulus mit dem ersten Kapitel den ersten Punkt abgeschlossen hat und nun zu einem neuen übergeht, zu der Billigung seiner Lehre durch die Apostel selbst, werden unschwer zugeben, daß Paulus hier auf den allgemeinen Ausgangspunkt zurückgeht, auf das im Vorhergehenden erzählte Hauptereignis, seine Befehrung. Er will sagen: mein erstes Zusammentreffen mit Petrus hat nur drei Jahre nach meiner Befehrung stattgefunden, vierzehn Jahre nach derselben aber die feierliche Anerkennung meines Amtes und meiner apostolischen Predigt durch die Vertreter des Urapostolates.¹⁾

Wenn also die Befehrung im Jahre 36 oder 37 stattgefunden hat, so gehört diese Reise in das Jahr 50 oder 51. Das wird jetzt allgemein angenommen, selbst wenn der Beginn der vierzehn Jahre anders als von uns gerechnet wird.

¹⁾ Über das *διὰ* und *πάλιν* Kap. 2, 1 s. S. 60, Anm.

Es ist unmöglich, diese von Paulus berichtete Reise mit einer andern als der von Lukas Apostelgesch. 15 erwähnten zu identifizieren. Calvin, Guericke, Keil lassen sie mit der von Lukas früher erzählten (Kap. 11, 30 und 12, 25) zusammenfallen. Allein diese muß früher, bereits im Jahre 44 (S. 60) stattgefunden haben. Sie ging der ersten Aussendung des Paulus und Barnabas, welche offenbar Gal. 2, 2 vorausgesetzt wird, vorher und hatte einen besonderen und ganz anderen Zweck, als den, welchen jene beiden nach Gal. 2 verfolgten. Andererseits kann diese Reise Gal. 2 ebensowenig die Apostelgesch. 18, 22 erwähnte sein, wie Wieseler und Volkmar wollen. Hier handelt es sich nur um einen kurzen Besuch, welchem nach der Apostelgeschichte unmöglich eine so ernste Bestimmung zugeschrieben werden kann. Wie wäre es außerdem nach einer so feierlichen Entscheidung, wie der Apostelgesch. 15 berichteten, verständlich, daß die Frage der Beschneidung des Titus noch hätte erhoben werden können, von der Gal. 2 redet. Man muß entweder, wie Wieseler, zu den gezwungensten Deutungen greifen, oder, wie Volkmar, aus der Apostelgeschichte einen Roman machen. Einfacher ist es, mit uns die Identität der beiden Reisen Gal. 2 und Apostelgesch. 15 anzunehmen.

Eine ähnliche Offenbarung wie die, welche Paulus in mehreren entscheidenden Augenblicken seines apostolischen Wirkens empfangen hat (zu Jerusalem, s. Apostelgesch. 22, 17—18; zu Korinth, R. 18, 9; zu Jerusalem, R. 23, 11; bei dem Schiffbruch, R. 27, 23), stillte seine Unruhe und löste seine Zweifel.

Nach seiner Ankunft legte Paulus seine evangelische Lehre dar; wem? Das αὐτοῖς, ihnen (B. 2), ist ganz allgemein: denen zu Jerusalem. Aber es wird durch den erklärenden Satz bestimmt, der folgt: „besonders aber mit denen, die das Ansehen hatten“ (s. S. 64). Es handelt sich also um ein vertrauliches Gespräch mit den Aposteln oder wenigstens mit denen, welche zu jenem Zeitpunkt das Apostelkollegium vertraten, Jakobus, Petrus und Johannes (B. 9). Das ist also eine ganz andere Versammlung, als die, zu welcher die ganze Gemeinde zusammenberufen wurde, und welcher Paulus und Barnabas über ihre erste Missionsreise berichteten (Apostelgesch. 15, 4), und eine andere auch, als die fast ebenso allgemeine Versammlung, welche die Folge derselben war (B. 6—21). Eine Darlegung, wie sie durch das Wort ἀνεθέμην bezeichnet wird, ist etwas ganz anderes, als der Bericht über eine Missionsreise oder eine öffentliche Verhandlung. — Der Zusatz: „auf daß ich nicht vergeblich lief (in Zukunft), oder gelaufen hätte“, will nicht sagen, daß Paulus damals den Aposteln das Recht beigelegt hätte, über die Wahrheit oder Unwahrheit des Evangelii, welches er ihnen darlegte, zu entscheiden; er wußte, von wem er es empfangen hatte. Er setzte es ihnen vielmehr auseinander in der Absicht, ihre Zustimmung zu seiner Predigt zu erlangen, da er wohl einsah, daß im Falle ihrer Mißbilligung sein ganzes Werk nicht mehr auf dem von dem Herrn selbst zu Jerusalem gelegten Grunde ruhen, sondern in der Luft schweben und zuletzt zusammenbrechen würde.

B. 3—5. Hier unterbricht sich Paulus bei der Annahme, vergeblich zu laufen oder gelaufen zu sein. Aber, fügt er hinzu, diese Besorgnis dauerte nicht lange; sie schwand schnell durch die Thatsache, daß ein Heide, wie Titus, an dem Gottesdienst und an den Agapen teilnehmen durfte, ohne der Beschneidung unterworfen zu werden. Diese bemerkenswerte Thatsache war die sofortige Anwendung der in der großen Versammlung auf Betreiben des Petrus und Jakobus getroffenen Entscheidung (Apostelgesch. 15, 6 ff.). Siehe über die Stelle Gal. 2, 3—5 S. 64.

B. 6—10. Im 6. Verse nimmt Paulus den Bericht über die Privatbesprechung mit den Aposteln wieder auf, der B. 2 begonnen war. Durch die Adversativform: ἀπὸ δὲ τῶν δοξούντων, von denen aber, die das An-

sehen hatten, stellt er das Verhalten der Apostel den in der Gemeindeversammlung zum Ausdruck gekommenen Anforderungen gegenüber und knüpft an B. 2 an; dies bezeugt außerdem deutlich die Wiederkehr des Wortes οἱ δοξοῦντες und der Gebrauch des Ausdrucks προσανατίθεσθαι, welcher offenbar auf das ἀνεδέμην (B. 2) anspielt. Vor der Erwähnung der Antwort der Apostel, welchen er seine evangelische Auffassung mitgeteilt hatte, macht Paulus darauf aufmerksam, daß seine Unterordnung ihnen gegenüber nicht soweit ging, daß er seine eigene Unabhängigkeit bloßgestellt hätte. Er hatte weder sein Evangelium noch sein Amt von ihnen; sie konnten auch nicht ihm gegenüber (μοί, ἐμοί), über den Wert des einen oder des andern entscheiden, auch nicht unter Berufung auf äußere Umstände (τὸ πρόσωπον), wie, daß sie den Vorzug gehabt hatten, Jesum während seines Erdenlebens persönlich gekannt zu haben, oder daß einer sich den Bruder des Herrn nennen konnte. — Nein, in der neuen Welt, in welcher Paulus lebt, sind das vergangene Dinge („welcherlei sie weiland gewesen sind“). Nichtsdestoweniger stellt er fest, daß die Männer, die das Ansehen in der Kirche hatten, in Hinsicht auf ihn und seine persönliche Lehre zu der Darlegung seiner evangelischen Auffassung gar nichts hinzugefügt haben. Man hat dem die nach Apostelgesch. 15 auf Antrag des Jakobus den heidenchristlichen Gemeinden auferlegten Vorschriften entgegengehalten. Wir haben bereits (S. 65—66) die Grundlosigkeit dieses Einwandes nachgewiesen. Es scheint sogar nach der nachdrücklichen Stellung des ἐμοί (B. 6), als wolle Paulus sagen: Während man von den Gemeinden die bekannten Dinge forderte, hat man von mir und hinsichtlich meiner evangelischen Predigt überhaupt nichts gefordert. Vielmehr, fährt er fort, statt an seiner Predigt einen Mangel zu finden, ließen sie dieselbe voll und ganz für die Heidenwelt zu, als für das dem Paulus von Gott angewiesene Gebiet, während die Predigtweise des Petrus für das jüdische Volk, als das ihm von Gott ebenso angewiesene Gebiet, aufrecht erhalten blieb (s. S. 66). Zum Zeichen dieser gegenseitigen Anerkennung gaben sie sich die Hand als Brüder, welche an demselben Werke arbeiten, aber auf zwei verschiedenen Feldern und nach zwei denselben angemessenen Methoden. Es ist klar, daß das Aufgeben der Beschneidung und der mosaischen Vorschriften für die Heiden diesen Handlungen jeden verdienstlichen Wert für das Heil nahm, und daß sie dadurch wesentlich auf die Stufe einfacher nationaler Gebräuche herabgesetzt wurden, welche nur aus Achtung vor ihrer göttlichen Einsetzung erhalten wurden. Hieraus brauchte dann nur der Schluß gezogen zu werden, den Paulus bereits jetzt und von Anfang an daraus zog.

Es ist merkwürdig, daß Paulus in dem Bericht über diese Beratung Jakobus vor Petrus und Johannes nennt. Er giebt ihm offenbar diesen ersten Platz als dem Haupte der Gemeinde von Jerusalem, als dem verordneten Vertreter der Mutterkirche. Würde er als Apostel angeführt, so würde er, wie Sieffert bemerkt, nicht vor Petrus gestellt worden sein. Wir finden hier wieder eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen dem Bericht des Paulus und dem der Apostelgeschichte. In letzterem nimmt thatsächlich Jakobus ebenso die erste Stelle in der Gemeindeversammlung ein, und seine Ansicht giebt den Ausschlag.

In dem Maße wie die Teilung der Kirche in zwei getrennte Gebiete offen anerkannt worden war, fühlte man auch das Bedürfnis, das Band einer engen geistlichen Gemeinschaft zu knüpfen, welches die Gemeinden der Heidenwelt und die judenchristliche Mutterkirche unaufhörlich verbinden sollte, und es wurde vereinbart, daß Paulus und Barnabas wie bisher (Apostelgesch. 11, 30 und 12, 25) in ihren Gemeinden das Gefühl der Dankbarkeit und Liebe gegen die Kirche, der sie das Dasein verdankten, auch ferner erhalten sollten. Daraus

erklärt sich die Verpflichtung, welche Paulus und Barnabas auf sich nahmen (B. 10), und welche die wichtige Verhandlung abschloß. Pfeilerer und andere stellen diese unter den Heiden veranstalteten Kollekten als eine Art Tribut dar, durch welchen die heidenchristlichen Gemeinden sich gegenüber denen jüdischen Ursprungs in die Stellung von Vasallen begeben hätten. Sie hätten dadurch eine Stellung ähnlich der der Proselyten oder Halbjuden angenommen, welche eine regelmäßige Abgabe an den Tempel entrichteten. Wir können mit Bestimmtheit sagen, daß Paulus niemals eine derartige Stellung für seine Gemeinden angenommen haben würde. In den Stellen, in welchen er zu der großen letzten Kollekte auffordert (1. Kor. 16, 1—2 und 2. Kor. 8—9), findet sich keine Spur des Gefühls einer solchen Stellung; und was er den Römern (R. 15, 27) über die Dankbarkeit sagt, welche die Heiden denen schuldig sind, von welchen sie die geistlichen Güter empfangen haben, hat mit einem Gefühl niedrigen Vasallentums nichts gemein. Wenn man das Beispiel der Proselyten anführt, sollte man nicht vergessen, daß nach dem Bericht des Josephus (Antiqu. 18, 9, 1) die jüdischen Gemeinden ein Gleiches thaten und jährlich bedeutende Summen nach Jerusalem sandten.

Man hat an den Worten: „Welches ich auch fleißig gewesen bin zu thun“, Anstoß genommen, weil sie sich weder auf die Kollekte Apostelgesch. 11, 30 beziehen können, welche bereits weit zurücklag, als Paulus schrieb, noch auf die 1. Kor. 16 erwähnte, von der damals noch nicht die Rede war. Weder die Apostelgeschichte noch die Briefe bieten uns die Möglichkeit anzugeben, worauf der Apostel hier anspielt. Aber es wäre doch zuviel, daraus mit Steck einen Beweis gegen die Echtheit unseres Briefes zu entnehmen. Es ist leicht möglich, daß Paulus, als er von Griechenland zurückkam und eilig nach Jerusalem reiste (Apostelgesch. 18, 23), sein den Aposteln gegebenes Wort eingelöst hat.

Dritte Thatsache: B. 11—21.

Paulus hat also nicht nur sein Evangelium und sein Apostolat unabhängig von den Aposteln empfangen; die Apostel haben nicht nur das Ansehen seiner Lehre als ebenso göttlich wie das der ihrigen anerkannt, und die apostolische Kirche hat die von Paulus gegründeten und aus nicht beschnittenen Heiden zusammengesetzten Gemeinden als gleichberechtigte Schwestern anerkannt, sondern es ist noch eine dritte Thatsache von größerer Bedeutung zu verzeichnen. Diese hatte man ohne Zweifel erzählt, aber in entstellter Form, und Paulus will sie nun in das rechte Licht setzen. Er hat bei einer bestimmten Gelegenheit Petrus selbst seine Überlegenheit in christlicher Erkenntnis fühlen lassen und sich bemühen müssen, diesen Apostel wieder auf den rechten Weg zu bringen (B. 11—21).

B. 11—13. Der Schauplatz war Antiochia, wohin sich Petrus zu einem Besuch der jungen aufblühenden Gemeinde begeben hatte; der Zeitpunkt jedenfalls nach dem Konzil zu Jerusalem, nach der Ansicht mehrerer unmittelbar danach, ehe Paulus seine zweite Missionsreise antrat. Diese Meinung scheint mir wenig wahrscheinlich. Die Gemeinde zu Jerusalem hatte in aller Form zwei ihrer Glieder, Silas und Barsabas, abgeordnet (Apostelgesch. 15, 22), die in Gemeinschaft mit Paulus und Barnabas der Gemeinde zu Antiochia ihre offizielle Antwort überbringen sollten. Warum sollte sich Petrus zu dieser Zeit dorthin begeben haben? Ferner, was hätten die Abgesandten des Jakobus dort zu thun gehabt (Gal. 2, 12)? Sollte Jakobus neben der Gesandtschaft der Gemeinde noch eine andere in seinem eignen Namen abgeordnet haben? Endlich ist es nicht wahrscheinlich, daß der Apostel unmittelbar nach dem Streit, den er erzählen will, dem Barnabas den Vorschlag gemacht haben sollte, ge-

meinschaftlich eine neue Missionsreise anzutreten (Apostelgesch. 15, 36). Ich denke also, dieser Besuch des Petrus zu Antiochia und sein Streit mit Paulus wird besser hinter die zweite Missionsreise und in den von Lukas (A. 18, 23) mit den Worten erwähnten Aufenthalt verlegt: „und er verzog etliche Zeit“. Das Andenken an das Konzil zu Jerusalem war bereits etwas verwischt; der Streit ist bei solchem Zwischenraum leichter zu verstehen.

Bei seiner Ankunft in dieser lebensfrischen Gemeinde, und vielleicht in der Erinnerung an ähnliche Tage im Hause des Kornelius, überließ sich Petrus einer fröhlichen Ungezwungenheit, ja er glaubte auf einige Zeit die Beobachtung der Speisegesetze, der Fasttage, der jüdischen Feste und der Bestimmungen körperlicher Reinigkeit außer acht lassen zu können, von denen das Abkommen zu Jerusalem zwar die Heidenchristen, keineswegs aber die Christen jüdischen Ursprungs befreit hatte. Da erschienen nun die Abgesandten des Jakobus, deren Aufgabe ohne Zweifel darin bestand, über der Ausführung der doppelseitigen Vereinbarung zu wachen. Sobald sie die Abweichung bemerkten, welche sich Petrus und seinem Beispiel folgend die übrigen Judenthristen unter dem Einfluß des süßen Gefühls christlicher Brüderlichkeit erlaubten, riefen sie sie zur Ordnung zurück. Genau genommen war diese Vermahnung begründet. Petrus gab nach; Barnabas ebenfalls. Sie brachen die täglichen Beziehungen, die sie mit ihren unbeschnittenen Brüdern unterhalten hatten, plötzlich ab und verleugneten so die bessere Überzeugung, welche ihnen ihr anfängliches Verhalten eingegeben hatte. Dadurch versetzten sie die Christen heidnischen Ursprungs in die Notwendigkeit, entweder von ihnen sich zu scheiden und eine andere Herde, als die des Hauptes der Apostel zu bilden, oder das Joch des Mosaismus auf sich zu nehmen, von welchem sie das Abkommen zu Jerusalem freigemacht hatte.

In einer Gemeindeversammlung und in Gegenwart aller hob Paulus diese Inkonssequenz, welche in seinen Augen eine Feigheit war, scharf hervor und zeigte die ganze Entschiedenheit und Überlegenheit seiner christlichen Einsicht. Sicherlich ist der Bericht, welchen Paulus in seinem Briefe von dieser Rede giebt, nur eine ganz kurze Zusammenfassung. Ohne den Römerbrief wäre es wohl kaum möglich, in den Sinn derselben völlig einzudringen; denn selbst mit diesem Kommentar ist die Stelle noch immer der Gegenstand vieler verschiedener Auslegungen. Der Apostel behandelt offenbar zwei Punkte: Petrus und sein Verhalten (R. 14—18); und Paulus und sein Verhalten (R. 19—21).

R. 14—18. Paulus geht von dem anfänglichen Verhalten des Petrus und der Überzeugung aus, welche dasselbe voraussetzte, um von da aus seine nunmehrige Handlungsweise zu beurteilen. Er hat anfangs nach der Weise der Heiden gelebt und ohne Bedenken die Ordnung des Levitikus beiseite gesetzt; nun unterwirft er sich plötzlich wieder diesen Vorschriften, die er dem Anschein nach als abgethan angesehen hatte, und nötigt so die heidnischen Brüder jüdisch zu leben, wie er, wenn sie ferner in Gemeinschaft mit ihm bleiben wollen (R. 14). Dieses an sich widerspruchsvolle Verhalten wird durch die eigne Überzeugung des Petrus und die der andern Judenthristen verurteilt (R. 15). Denn wenn wir Juden uns auch niemals heidnischer Zügellosigkeit hingegeben haben, so haben wir doch erkannt, daß unser Gesetzesgehorsam nicht imstande ist, uns vor Gott zu rechtfertigen, und in dieser Überzeugung haben wir unsere Gerechtigkeit in Christo durch den Glauben gesucht, wie die Schrift sagt (Ps. 143, 2): „Vor dir ist kein Lebendiger durch des Gesetzes Werke gerecht.“ Angenommen nun, wir wären auf diesem Wege nicht zum Ziel gekommen, müßten vielmehr, nachdem wir unsere Zuflucht zu Christo genommen hatten, wieder zu den Werken des Gesetzes zurückkehren, um nicht als Sünder erfunden

zu werden, dann hätte Christus uns zu einer sträflichen Vernachlässigung des Gesetzes verführt und dazu gebracht, zu unseren früheren Sünden, für welche wir bei ihm Vergebung zu erlangen hofften, noch eine neue zu begehen! Denn wenn ich einen Zaun niederreiße und die Grenze, die er mir steckte, überschreite, richte ihn dann aber hinter mir wieder auf, so erkläre ich mich dadurch selbst zum Übertreter, da ich nur unter der Voraussetzung, das Recht der Schranke bestehe nicht mehr, rechtmäßig darüber hinweg gehen durfte.

In diese Inkonsistenz verfällt Petrus und die ihm nachfolgen. Paulus handelt nicht so; das zeigt er in dem zweiten Teile seiner Rede.

B. 19—21. Das Gesetz, welches ihn so lange, als er die Gerechtigkeit als die Errungenschaft seiner eignen Werke suchte, erbarmungslos verurteilte, hat ihn ein für allemal aus seiner Macht entlassen; zwischen ihm und dem Gesetze ist ein Bruch eingetreten, ähnlich dem, welchen der Tod zwischen der Welt und uns vollzieht. Dieser Bruch ist für ihn nicht etwa eine Trennung von Gott, im Gegenteil, er ist für ihn der Beginn und das Mittel der wahren Gemeinschaft mit Gott, eines neuen Gott geweihten Lebens. Indem das Gesetz ihn verdammt, hat es ihn getrieben, Christum den Gekreuzigten und für ihn Verdammten als seine Gerechtigkeit anzunehmen. Durch diese Gemeinschaft ist Paulus sich selbst gestorben; Christus hat in seinem Herzen die Stelle seines Ichs eingenommen, wie er es mit ans Kreuz genommen hatte; und was Paulus noch hienieden lebt, das lebt er Gott in dem Glauben an seinen Sohn, welcher ihn bis zur Selbsthingabe für ihn geliebt hat. Auf diese Weise, sagt Paulus, nehme ich der Gnade nichts von ihrer Herrlichkeit, als wollte ich das Heil, welches sie mir bietet, durch Mittel vervollständigen, welche dem Gesetze entlehnt sind; denn wenn noch irgend etwas von dem Gesetz hinzugethan werden muß, um mir die Gerechtigkeit zu verschaffen, dann hat der Tod Christi seinen Zweck nicht erreicht. Das Blut des Sohnes Gottes ist umsonst vergossen, wenn es ihm nicht gelungen ist, uns zu rechtfertigen.

Der Apostel schildert nicht die Wirkung, welche diese niederschmetternde Beweisführung auf Petrus und auf die Versammlung ausgeübt hat, jedoch würde er sie nicht so siegesgewiß den Galatern vorführen, wenn sie nicht ihren Zweck erreicht hätte.

Die Schriftsteller der Tübinger Schule behaupten, daß das Verhalten Pauli bei dieser Gelegenheit die ganze Lage vergiftete, und daß die judenchristliche Gemeinde in ihrer Entrüstung über den Vertragsbruch durch Paulus sich von da ab ebenfalls für frei erachtete und mit Jakobus an der Spitze die Gegenmission organisierte, welche nunmehr von Gemeinde zu Gemeinde das Werk des Paulus verfolgte. Soviel ist gewiß, daß die judaisierenden Häretiker des zweiten Jahrhunderts dem Paulus die für den Apostel, den sie zu ihrem Haupte machten, demütigende Scene nicht vergaben. Das sieht man in den klementinischen Homilien, wo Paulus geradezu um dieses Anlasses willen zur Rechenschaft gezogen wird (17, 18).¹⁾ Allein die Geschichte beweist, daß diese Anschauungsweise ausschließlich die der judenchristlichen Häresie war. Die Ausdrucksweise Pauli hinsichtlich des Petrus und seiner Anhänger im 1. Korintherbriefe Kap. 1—4, wo er sie den „Christlichen“, seinen eigentlichen Gegnern gegenüberstellt, die Stellung, die er in demselben Briefe den Zwölfen an der Spitze von göttlich geordneten Ämtern in der Kirche zuschreibt (Kap. 12, 28—29), sowie die Art, wie er von ihnen redet, Kap. 4, 9; 15, 9—11, und der Empfang, welchen ihm Jakobus zu Jerusalem bereitet (Apostel-

¹⁾ Petrus sprach zu Simon (welchen der Verfasser absichtlich mit Paulus verwechselt: „Wenn du mich strafbar nennst (κατηγοροῦμένον, Gal. 2, 11), so beschuldigst du damit Gott, welcher mir Christum offenbart hat, und du setzest den herab, welcher mich um dieser Offenbarung willen selig gepriesen hat.“

gesch. 21, 17 ff.); die Sammlungen, die er für die Mutterkirche fortsetzt; die Art, wie Jakobus Apostelgesch. 21, 25 die auf dem Apostelkonzil getroffenen Entscheidungen als noch in Kraft stehend anführt; endlich die Thatsache selbst, daß Paulus den Galatern diesen Streit als Beweis gegen seine Widersacher erzählt, während er doch zum stärksten Beweise für sie werden würde, wenn er der Ausgangspunkt eines völligen Bruches zwischen ihm und den Zwölfen geworden wäre, — alle diese Gründe beseitigen endgültig die neue Wendung, welche die Baur'sche Schule dem System ihres Begründers zu geben sucht; und wir glauben, daß Renan diesmal recht hat, wenn er sagt, daß Petrus von dieser Zeit an zu dem früheren friedlichen und wohlwollenden Verhalten zurückgekehrt sei (Saint Paul, S. 298). Andernfalls wäre es nur zu leicht gewesen, dies allen Behauptungen Pauli entgegenzustellen.

Die Frage des Paulus nach dem apostolischen Ansehen ist nun erledigt, aber sie ist bisher nur eine Frage der Zuständigkeit, also der Form. Wir müssen auf die von ihm gepredigte Lehre selbst eingehen und ihre innere Wahrheit prüfen. Wer soll dabei der Richter sein? Ohne Zweifel die heilige Schrift. Allein gerade sie wird gegen ihn angerufen. Das Gesetz, behaupten seine Gegner, ist für alle Zeit gegeben, es ist dauernd wie der Himmel selbst. Mit welchem Rechte vermißt er sich, diese Ordnung abzuschaffen, der sich Jesus selbst unterordnete, und welche die Apostel noch jetzt aufrecht erhalten? Mit dem Rechte der Schrift selbst, antwortet Paulus kühn, und das will er in dem zweiten Teile seines Briefes ausführen, Kap. 3 und 4.

Kap. 3 und 4. — Die innere Wahrheit der Rechtfertigung aus dem Glauben.

Es handelt sich um die innere Wahrheit der Lehre Pauli von der Rechtfertigung aus dem Glauben, ob sie der Schrift entspricht oder nicht.

1. Kap. 3, 1—5. Ehe der Apostel den Schriftbeweis antritt, bahnt er seiner Beweisführung den Weg dadurch, daß er sich auf die persönliche Erfahrung der Galater beruft.

Es gab eine Zeit, wo der heilige Geist auf sie kam und in ihnen Kräfte entfaltete, die sie bis dahin nicht gekannt hatten. Verdankten sie diese religiöse und moralische Umwandlung der Vollbringung von Gesetzeswerken oder der Predigt von dem Heile aus Gnaden durch den Glauben? Sie mögen selbst darauf antworten! Sie mögen sagen, wodurch sie sich so haben bezaubern lassen, daß sie eine solche Erfahrung aus den Augen verlieren und die Eindrücke vergessen konnten, welche das Bild der Kreuzigung Jesu auf sie gemacht hatte, jenes Todes, welcher durch die Predigt des Apostels ihnen gleichsam in erneuter Wirklichkeit vorgeführt worden war! Haben sie den Verstand verloren, daß sie von solcher Herrlichkeit des Geistes in die Armseligkeit des Fleisches zurückfallen konnten?

2. B. 6—9. Sie sollen wohl bedenken, daß die Erfahrung, welche sie von der erneuernden Kraft des Glaubens gemacht haben, nicht ein einfacher Zufall ist. Sie entspricht der Schriftlehre über die Rechtfertigung dessen, der gleichsam als die Personifikation des Heiles, als das Urbild der erlösten Sünder anzusehen ist. Gerechtigkeit ist Abraham zugerechnet auf Grund seines Glaubens, nicht durch Verdienst seiner Werke. Und dieses Thun Gottes ist uns nicht etwa nur dazu überliefert, daß wir wissen, was hinsichtlich dieses Erzvaters geschah, sondern daß wir es auf uns selbst anwenden sollen, wie das andere Schriftwort beweist, daß in Abraham, also in derselben Weise wie er, „alle Heiden sollen gesegnet werden“.

3. B. 10—12. In der That braucht man nur das Wesen des Gesetzes ins Auge zu fassen, um einzusehen, daß uns das Gesetz nur den Fluch bringen

kann. Wie sollte der Segen aus den Werken des Gesetzes kommen, da der Weg der Werke anstatt zu der Rechtfertigung uns im Gegenteil zu der Verdammnis führt? Um uns gerecht zu erklären, verlangt das Gesetz von uns einen völligen und beständigen Gehorsam. Allein die Schrift nimmt so wenig an, daß ein solcher Gehorsam dem Menschen möglich sei, daß sie durch den Mund des Propheten Habakuk erklärt hat, „der Gerechte wird seines Glaubens leben“, d. h. er wird durch den Glauben die Gerechtigkeit erlangen und durch die Gerechtigkeit das Leben. Dieser durch den Propheten gewiesene Weg der Rechtfertigung schließt den andern durch das Gesetz aus, der in den Worten gezeichnet ist: alle diese Dinge erfüllen und durch sie leben. Auf den sündigen Menschen angewendet, kann dieser Weg folglich nur zum Fluche führen.

4. B. 13—14. So erklärt sich das Kreuz Christi. Von diesem göttlichen Fluche, welchen das Gesetz über seine Übertreter ausspricht, hat uns Christus frei gemacht, indem er ihn auf sich nahm. In seinem Todesleiden sehen wir das Wort des Gesetzgebers sich verwirklichen. „Verflucht ist jeder, der an dem Holze hängt.“ Und wenn er so den durch das Gesetz über seine Übertreter ausgesprochenen Fluch für uns Juden getragen hat, so geschah das nicht nur im Hinblick auf die Gläubigen aus Israel, sondern damit die dem Abraham für uns gegebene Verheißung auch für euch Gläubige aus den Heiden in Erfüllung gehen könnte (B. 8—9), und wir alle, Juden und Heiden, zusammen vermittelt des Glaubens den verheißenen Geist empfangen.

Diese Beweisführung könnte leicht zu der Meinung führen, daß das Todesleiden und der Fluch Jesu sich in den Augen des Apostels eigentlich nur auf die Sünden beziehen, durch die das Gesetz verletzt wird, also auf Sünden der Juden, und daß der Nutzen dieses Opfers für die Heiden einzig daraus entspringt, daß die Juden den heiligen Geist nur durch die Vergebung ihrer Sünden erlangen konnten, und daß die Heiden ihn nicht ohne die Juden, denen er in erster Linie verheißten war, empfangen konnten. Das Opfer Jesu wäre so nur indirekt die Vorbedingung der Pfingsten der gläubigen Heiden. Aber eine zu große Zahl von Stellen beweist, daß Jesus nach der Auffassung des Paulus nicht nur für die Juden, sondern für die gesamte Menschheit gestorben ist. Es ist möglich, daß er sich die besondere Todesart Jesu, das Hängen am Kreuz, durch das B. 13 angeführte Wort des Gesetzes erklärt hat. Aber das kann sich nicht auf den Tod Jesu an sich beziehen; denn nach der Lehre Pauli und nach dem ganzen N. T. war dieser Versöhnungstod die unerläßliche Bedingung der Vergebung nicht allein der unter dem Gesetze und gegen dasselbe begangenen Sünden, sondern der menschlichen Sünde im allgemeinen. In unserer Stelle ist ohne Zweifel der Gedanke mitenthalten, daß, da die Sünde in ihrer schwersten Form, als Übertretung eines bestimmten Gesetzes, welche den Zorn hervorruft (Röm. 4, 15), durch den Tod am Kreuze gesühnt ist, dadurch auch die Sünde in ihren leichteren Formen bei den Heiden, welche kein Gesetz haben, gesühnt ist. Er hebt jedoch diese Seite der Sache nicht hervor, weil er nur das „sie sollen in Abraham gesegnet werden“ B. 9 hinsichtlich der Heiden rechtfertigen will; das ist der Punkt, auf welchen er B. 14 zielt. Die Heiden konnten den Geist nicht ohne die Juden und vor ihnen empfangen; die Juden konnten ihn nicht empfangen, ohne daß ihre Sünde gesühnt wurde. Dies ist durch den Fluch des Gesetzes, den Jesus auf sich genommen, geschehen; daher ist ein Pfingsten für die gläubigen Juden und infolgedessen auch für die gläubigen Heiden möglich.

So haben wir die Erfahrung der Galater, das Beispiel Abrahams, das Wesen des Gesetzes selbst und die Strafe, welche Christus getragen hat, um den Fluch des Gesetzes zu sühnen, als Zeugnisse gegen das thörichte Unter-

fangen, die Gerechtigkeit durch Werke des Gesetzes erlangen zu wollen. Der Apostel vollendet diesen Beweis durch einen Vergleich zwischen dem Gesetz und der Verheißung, welcher den geringeren Wert des ersteren der letzteren gegenüber zeigt (B. 15 — R. 4, 10), und zwar aus folgenden Gründen: a. die Entstehungszeit beider (B. 15 — 18); b. die Verschiedenheit der Offenbarungsweise, welche in beiden Fällen stattfand (B. 19 — 20); c. die Art ihrer Stellung in dem Heilswerke (B. 21 — 29), endlich wird d. das Verhältnis zwischen dem Gesetz und dem verheißenen Heil durch ein menschlichen Verhältnissen entnommenes Beispiel beleuchtet (Kap. 4, 1 — 10).

5. Kap. 3, 15 — 4, 10. Der geringere Wert des Gesetzes.

a. Der gesetzliche Bund ist nachträglich zu der Verheißung hinzugekommen und kann ihren Wert weder aufheben noch abschwächen (B. 15 — 18).

Nach dem Abschluß eines Vertrages ist es nicht einmal unter Menschen dem einen Teile erlaubt, eine Bestimmung desselben aufzuheben oder eine neue hinzuzufügen. Als Gott Abraham die Verheißung gab, und zwar nicht nur für ihn, sondern auch für seine Nachkommen (denn nur so konnte sie einst in Erfüllung gehen), hat er es ohne Bedingung und ohne den Vorbehalt irgend einer Gesetzeserfüllung gethan. Das Gesetz ist erst 430 Jahre später nach dem langen Aufenthalt des Volkes in Ägypten gegeben. Es ist deshalb unzulässig, das Gesetz als Bedingung der Erfüllung der Verheißungen anzusehen. Dasselbe ist nur eine zwischen die Verheißungen und ihre Erfüllung in Christo zu einem besonderen Zweck zwischeneingetretene Episode. Denn Gott kann seinem Worte nicht weniger treu sein als ein ehrlicher Mensch.

Am Schlusse des 16. Verses bemerkt der Apostel nebenbei, daß Gott die Verheißung nicht „Abraham und seinen Samen“ gegeben habe, als handelte es sich um mehrere, sondern „Abraham und seinem Samen, welcher ist Christus“. Fast alle Ausleger verstehen diese Bemerkung dahin, daß die Verheißung nicht für eine Mehrzahl einzelner Abkömmlinge Abrahams, wie das jüdische Volk, sondern im Blick auf einen einzigen Nachkommen des Patriarchen, nämlich Christum, von Gott gegeben ist. Da nun diese Auslegung offenbar mit dem wirklichen Sinn des Wortes seinem Samen im A. T., welcher sicher kollektiv ist und die Nachkommenschaft Abrahams im allgemeinen umfaßt, unvereinbar ist, so schließen sie daraus, daß Paulus hier in ganz rabbinischer Art nach Gewohnheit der Schule, in welcher er die Schrift studiert hatte, verfare. Er würde auf diesem Wege, wie Lipsius sagt, dahin kommen, durch seine Auslegung den wahren Sinn dieser Verheißung im Munde Gottes geradezu auszuschließen, nämlich die Verkündigung des Besizes des Landes Kanaan durch das ganze Volk Israel.

Ist dieses Urteil über die Exegese Pauli begründet? Wir bemerken vor allem, daß, wenn Paulus hinzufügt: „nicht durch die Samen, als durch viele“, das Wort viele sich grammatisch nur auf den Begriff Samen beziehen kann, und daß es willkürlich ist, es auf eine Mehrzahl von Individuen anzuwenden. Wir werden sehen, daß die folgenden Worte: „welcher ist Christus“ in dieser Hinsicht gar nichts beweisen. Wir bemerken ferner, daß, wenn Paulus sagt: „Abraham und seinem Samen“, er die kollektive Bedeutung dieses Ausdrucks nicht verkannt haben kann; er faßt ihn selbst so Röm. 4, 13 und 16 und besonders Röm. 9, 7 — 8, wo seine ganze Ausführung auf der Kollektivbedeutung von בְּרִית, Nachkommenschaft, ruht. Es genügt, diese Stelle zu lesen, um sich zu überzeugen, daß die Bedeutung Einzelnachkomme dem Apostel nicht in den Sinn gekommen sein kann. Was endlich die rabbinische Lehre anlangt, so wüßte ich nicht, daß man eine einzige Talmudstelle anführen

könnte, wo das Wort $\nu\tau\iota$ anders als in der kollektiven Bedeutung, die es im ganzen N. T.¹⁾ hat, gebraucht wäre. Kann denn Paulus nicht haben sagen wollen, daß es sich in den Augen Gottes, als er Abraham und seinem Samen die Verheißung gab, nicht um mehrere Linien von Nachkommen, sondern um eine einzige, gläubige Linie handelte? Gott dachte nicht an Isaak und Ismael, sondern nur an Isaak; ja, er dachte nicht an Isaak zugleich mit der Gesamtheit seiner Nachkommen, als ob die Heilsverheißung (Paulus verbindet hier die Verheißung Kanaans mit der des Heils) seine ganze Nachkommenschaft beträfe, sowohl das Israel nach dem Fleische, welches sich im Unglauben von dem Messias einst abwenden würde, als auch das patriarchalische, einst gläubige Geschlecht; an dieses allein dachte Gott. Der Endpunkt der göttlichen Perspektive, zur Zeit, da Gott die Verheißung gab, war Christus und alles, was durch den Glauben mit ihm eins sein würde; vergl. B. 28: „Ihr seid allzumal einer, $\epsilon\iota\varsigma$, in Christo, und dadurch seid ihr „Same ($\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha$) Abrahams“. Außerhalb dieser Linie giebt es also keinen Samen Abrahams in dem Sinne Gottes und Pauli, folglich auch kein Israel, welches die Verheißung für sich in Anspruch nehmen könnte, wie das gegenwärtige Israel thut. Traf nicht diese Bemerkung die judaistische Annahme der Gegner des Apostels in Galatien an der Wurzel? Es giebt also nur ein wahres Geschlecht Abrahams, das vorhergesehen und erwählt ist, welches sein Heil in Christo, dem wirklichen, einzigen Gegenstande aller Heilsverheißung, findet. Nach dieser Bemerkung führt der Apostel B. 17 seine Ausführung fort und schließt sie B. 18.

Hier aber erhebt sich der naturgemäße Einwand: Wenn das Gesetz als eine einfache Einschaltung zwischen der Verheißung und ihrer Erfüllung hinzugekommen ist, wozu sollte es denn dienen? Dieser Einwand führt den Apostel dazu, das Verhältnis des Gesetzes zu der Heilsverheißung unter zwei neuen Gesichtspunkten zu entwickeln.

b. B. 19—20. Das Gesetz hat nicht den Zweck gehabt, das Heil zu bewirken, sondern den andern, den unter seiner Herrschaft begangenen Sünden den Charakter greifbarer Übertretungen zu geben; und das war wichtig, damit das kommende Heil so, wie es sollte, ergriffen würde. Es ist zu der Verheißung „hinzugekommen“ als ein einfaches Mittel zu einem höheren Zweck. Und dieser untergeordnete Charakter des Gesetzes ist durch die Art seiner Einsetzung deutlich bezeichnet. Anstatt direkt von Gott übergeben zu werden, wie es die Abraham gegebene Verheißung war (Gen. 15 und 17), ist dies durch untergeordnete Werkzeuge, die Engel, und durch Vermittelung eines Menschen, Moses, geschehen. Paulus deutet hier die außerordentlichen Erscheinungen an, welche die Übergabe des Gesetzes auf dem Sinai begleiteten, und welche Deuter. 33, 2 (besonders in der Wiedergabe in den LXX) dem Dienst der Engel zugeschrieben werden: Gott hat seinen Willen durch die Engel Mose und durch Mose dem Volke übergeben. Welch ein Abstand zwischen dieser Mitteilung durch zwei Vermittler und die direkte Verkündigung der Verheißung an Abraham von Gott selbst!

In diesem Gedankenzusammenhange kann B. 20, über welchen es Hunderte von Erklärungen giebt, wie mir scheint, nur einen Zweck haben, nämlich den, durch den Gegensatz zwischen beiden Arten der Mitteilung die unvergleichliche Überlegenheit des dem Abraham verheißenen und in Christo verwirklichten

¹⁾ Diese Bedeutung paßt auch sehr wohl zu Gen. 4, 25, wo Adam bei der Geburt Seths sagt: „Gott hat mir eine andere Sera („Nachkommenschaft“) gegeben“; denn er will damit nicht sagen: Gott hat mir ein anderes Individuum als Abel zum Sohne gegeben, sondern: eine neue, andere Linie von Nachkommen, als die, welche ich in Abel verloren habe.

Heiles über das auf dem Sinai gegebene Gesetz zu zeigen. Unter allen Erklärungen, welche zu diesem Verse vorliegen, sind, wie mir scheint, nur zwei, die heutzutage noch Wert haben und unter denen man zu wählen hat.

Die erste: Ein Mittler setzt zwei vertragschließende Parteien voraus, welche er mit einander in Verbindung setzt; in dem Falle des Gesetzes Gott und das Volk, vergl. Levit. 26, 46: „Dies sind die Satzungen, die der Herr zwischen ihm und den Kindern Israel gestellt hat durch die Hand Moses.“ Anders ist es mit der Verheißung, weil hier von keinem Vertrage die Rede war, sondern Gott allein handelte, indem er die Verheißung nach seinem Wohlgefallen gab, ohne auf den Willen eines andern, der sich ihm gegenüber verpflichtet hätte, Rücksicht zu nehmen.

Die andere Auslegung stellt die Einheit Gottes nicht der Zweizahl der vertragschließenden Parteien, sondern der Mehrzahl der Engel, welche den Auftrag hatten, das Gesetz zu verkünden, gegenüber. Da diese eine Mehrzahl bilden, haben sie dem Volke das Gesetz nur dadurch mitteilen können, daß sie sich durch einen Vermittler vertreten ließen, dem sie es übergaben, und der es dann seinerseits dem Volke brachte. Bei der Verheißung hingegen konnte Gott, da er keine Mehrheit bildet, in eigener Person handeln und Abraham direkt mitteilen, was er ihm zu verkündigen hatte. Diese zweite Erklärung erscheint deutlicher. Man hält ihr zwar entgegen, daß auch eine Einzelperson sich durch einen Mittler vertreten lassen kann, allein das ist ein Ausnahmefall, welchen der erste Satz in B. 20 unberücksichtigt läßt; denn im allgemeinen läßt sich eine Körperschaft eher als eine Einzelperson vertreten. Die letztere verhandelt ihre Angelegenheiten selbst.

Nach dieser Bemerkung über die Minderwertigkeit, welche dem Gesetz durch die Art der Verkündigung aufgeprägt ist, kehrt der Apostel zu der Frage von B. 19 zurück und entwickelt den Gedanken, den er dort nur angedeutet hatte: die Stellung des Gesetzes dem verheißenen Heil gegenüber.

c. B. 21—29. Ist nun dieses Gesetz, welches gegeben ist, um die Übertretungen hervortreten zu lassen, im Widerspruch mit der Verheißung und bestimmt, dieselbe aufzuheben? Sicherlich nicht! Dies würde ohne Zweifel der Fall sein, wenn das Gesetz, wie die Irrlehrer, die in Galatien aufgetreten waren, behaupten, das Heil, das Leben in Gott herbeiführen, d. h. die Gerechtigkeit schaffen könnte, welche die Bedingung des Lebens ist. Denn alsdann würde es der Verheißung widersprechen, welche dem Menschen das Erbe als ein freies Geschenk Gottes zugesichert hat. Aber das Gesetz hat nichts Derartiges vollbracht. Seine Aufgabe ist, alle Menschen durch die Schrift, die es uns übermittelt hat, als Sünder zu erklären, und sie so unter die Verdammnis zu stellen im Hinblick auf die Zeit, wo die Verheißung der Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesum für die Gläubigen sich verwirklichen würde (B. 21—22). Das Gesetz ist sogar, weit entfernt davon, der Verheißung zu widersprechen, das Mittel, ihre Erfüllung vorzubereiten und den Glauben entstehen zu lassen, indem es das Gewissen unter das Gefühl seiner Schuld verschließt, bis zu dem Zeitpunkt, wo der Weg der Gnade ihm eröffnet sein wird. Es glich jenem Sklaven, welcher das Kind an der Hand zu dem Lehrer leitet, der es in die Weisheit einführen soll. Dieser Lehrer ist Christus, welcher allein die Gerechtigkeit denen giebt, die sie in ihm durch den Glauben suchen (B. 23—24). Da diese Zeit nun gekommen ist, ist das Amt des Zuchtmeisters beendet. Gläubige Juden und Heiden sind vereint in den Stand von Kindern eingetreten. Denn durch den Glauben, den sie in ihrer Taufe bekannt haben, sind sie eins mit dem Sohne und in ihm eins untereinander, so daß sie jene einzige Nachkommenschaft Abrahams bilden, für

welche die Verheißung gegeben war, und daß ihnen das ewige Erbe gehört, welches durch das irdische Kanaan abgebildet wird (B. 25—29).

Das ist das wunderbare Licht, welches der Apostel auf die Geschichte seines Volkes von der Berufung Abrahams ab durch die Zeit des Gesetzes hindurch bis zur Erscheinung des Messias fallen läßt. Hieraus geht deutlich hervor, daß das Gesetz für eine Zeit bestimmt ist und an zweiter Stelle steht, und daß diese Einrichtung nach dem nunmehrigen Willen Gottes aufhört. Sobald der Zweck erreicht ist, muß das Werkzeug fallen; vergl. Röm. 10, 4: „Christus ist des Gesetzes Ende.“

d. R. 4, 1—10. Der Apostel liebt es, die Werke Gottes, die er seinen Lesern erklärt, durch Analogieen von ihnen geläufigen menschlichen Verhältnissen zu veranschaulichen. Wir hatten R. 3, 15 ein Beispiel dafür. In der folgenden Stelle wendet er dies Mittel von neuem an. Israel glich während der Zeit, wo es unter das Gesetz gethan war, bis zu der Ankunft des Messias einem Kinde, welches, obwohl es der Erbe seines reichen verstorbenen Vaters ist, bis zu der vom Vater festgesetzten Zeit der Mündigkeit weder Freiheit der Person genießt, — denn es ist unter Vormündern — noch die Verfügung über sein Vermögen; denn die Verwaltung desselben ist Pflegern anvertraut (B. 1—3). Ebenso war Israel bis zu der Ankunft des Messias in dem Stande eines minderjährigen Kindes und währenddessen den „Elementen der Welt“ unterworfen. Darunter werden bisweilen die Anfangsgründe der religiösen Erkenntnis verstanden, wie sie Israel in den Offenbarungen durch Moses und die Propheten gegeben waren; oder man bezieht das Wort στοιχεῖα, Elemente, nach dem Sinn, den es bisweilen in dem Profan-Griechisch hat, auch wohl auf die Gestirne, die dann hier als belebte Wesen angesehen würden, als von höheren Wesen bewohnt, welche das Menschenleben beherrschen. Allein weder die eine noch die andere Bedeutung paßt zu den Parallelstellen B. 9 und 10, und Kol. 2, 20. Diese beiden Stellen scheinen mir vielmehr darauf zu führen, den Ausdruck auf die irdischen, grobsinnlichen Elemente zu beziehen, die in die Kultusform und das religiöse Leben Israels eindringen, und von denen der Apostel B. 10 und Kol. 2, 20 als Beispiele das Halten von Tagen und Monden und Festen und Jahreszeiten anführt, oder Vorschriften über Speisen und anderes, was ganz dem leiblichen Gebiete angehört: „Du sollst das nicht angreifen, du sollst das nicht kosten.“ Man hält diesem Sinne entgegen, daß die Ausdrücke „Vormünder und Pfleger“ B. 2 persönliche Herren voraussetzen. Aber es darf nicht vergessen werden, was Paulus eben gesagt hat, daß alle diese Sagen untergeordneter Art durch persönliche Wesen niederen Ranges, die Engel, übermittelt worden waren, welchen Gott die Aufgabe, sie dem Volke einzuprägen, gestellt hatte; ferner ist auch an Moses und Aaron und ihre Nachfolger, die Priester, Propheten und Könige, zu denken. Jetzt nun ist diese Zeit der Unmündigkeit vorüber; die von Gott bestimmte Stunde der Befreiung hat geschlagen; der Sohn selbst ist erschienen und hat unsere menschliche Natur angenommen, mehr noch, er ist unter das Gesetz gethan wie Israel, um dieses durch Zahlung des Lösegeldes von jenem Joche frei zu machen (R. 3, 13), und an die Stelle der Knechtschaft hat er die Kindschaft gesetzt, vermöge deren der Gläubige unter der Wirkung des Geistes des Sohnes sich, befreit von dem Gefühle, ein Knecht zu sein, an Gott wenden und mit kindlichem Herzen, wie der Sohn selbst, zu ihm sprechen kann: Abba, lieber Vater! Indem er die Knechtsstellung mit der des Sohnes vertauscht, ist er zugleich in die des Erben eingetreten (B. 4—7); vergl. Röm. 8, 15—17.

Wie herrlich ist die Veränderung, die die Ankunft Christi bewirkt hat! Und er ist nicht bloß für die Gläubigen aus Israel da, sondern auch für die

aus der Heidenwelt, welche nicht erst durch den Knechtsstand unter dem Gesetz wie vordem Israel hindurch müssen. Der Glaube an das Evangelium hat die Galater aus ihrer früheren Unkenntnis des wahren Gottes und aus der Knechtschaft ihrer falschen Gottheiten herausgezogen, und nun, nachdem sie zu der Erkenntnis Gottes erhoben, ja als Kinder von ihm ausgesondert und gezeichnet worden sind und sich seiner persönlichen Gemeinschaft erfreuen, sollten sie freiwillig ihr religiöses Leben wieder den irdischen und groben Säkungen, den rein äußerlichen Gebräuchen unterwerfen, die für das geistliche Leben keinen Wert haben, und über welche ihre Befehrung sie erhoben hatte! Der Apostel stellt hier die jüdischen Ceremonialbestimmungen mit den alten heidnischen Gebräuchen auf eine Linie nicht nur in dem Sinne, daß beide einer nunmehr überwundenen Form der Frömmigkeit angehören (Joh. 4, 21—24), sondern ohne Zweifel auch unter dem besonderen Gesichtspunkte, daß der jüdische Kult und die heidnischen Kulte gewissermaßen von niederen Wesen ausgingen, das jüdische Gesetz von den guten Engeln (R. 3, 19), der heidnische Götterdienst von den Dämonen (1. Kor. 10, 20). — Der jüdische Festkalender scheint nach V. 10 bereits von den galatischen Christen angenommen worden zu sein: Wochenfeste (Sabbate und Fasttage), Monatsfeste (Neumonde), Jahresfeste (Passah, Pfingsten, Laubhütten, Versöhnungsfest), noch ferner liegende Feste (das Sabbatsjahr). Was war aus dem Geistesleben geworden, welches inmitten dieses Volkes aufgeblüht war? Sollte es wirklich unter der Asche der Säkungen ersticken? Wie ist eine solche Veränderung zu erklären? Vor dieser schmerzlichen Frage, welche aus dem Vorangehenden sich ergibt, steht der Apostel am Schlusse seiner Ausführung. Er sucht den eigentlichen Grund dieses beginnenden Verfalls, den er bei ihnen festgestellt hat. Dies ist der Gegenstand des folgenden Stückes.

6. R. 4, 11—20. Sollten etwa die Galater seiner Aufrichtigkeit hinsichtlich der religiösen Unterweisung, die er ihnen gegeben, mißtrauen. Allein er hat, obwohl er als Jude alle mit dieser Abstammung verbundenen angeblichen Vorrechte genoß, alle unterscheidenden Merkmale seines Volkes aufgegeben und ihre heidnische Lebensart angenommen, — und nun fürchten sie, von ihm irregeleitet zu sein, und nehmen das wieder an, was er um ihretwillen aufgegeben hatte! Oder bilden sie sich ein, daß er sie täuscht, um sich wegen einer von ihnen erlittenen Kränkung zu rächen? Allein sie haben ihm von ihrer ersten Begegnung an und trotz der grausamen Krankheit, die sie von ihm hätte abwenden können, stets nur die zärtlichste Liebe erwiesen (V. 12—15). Oder hat etwa die Freimütigkeit, mit welcher er ihnen bei seinem letzten Aufenthalte die Wahrheit gesagt hat, ihn in ihren Augen zu ihrem Feinde gemacht (V. 16)? Nein, der eigentliche Grund ist ein anderer: Ränkesüchtige Menschen haben sich zwischen ihnen und ihm eingeschlichen, die in unehrlicher Absicht um sie eifern, die danach trachten, sie von ihrem Apostel zu trennen, um ihren Eifer und ihre Fürsorge auf sich zu lenken. Eifert immerhin; aber um des Guten willen und mit Ausdauer, sowohl wenn ich abwesend, als wenn ich gegenwärtig bin (V. 17—18). Welche Angst empfindet er um ihretwillen! Er gebietet sie von neuem in Schmerzen, bis daß Christus eine dauernde und unveränderliche Gestalt in ihnen gewinne. Wie gern möchte er bei ihnen sein! Er würde sich bemühen, den rechten Ton zu treffen, um sie zu überzeugen und zu rühren; denn er weiß nicht mehr, was er an ihnen thun soll (V. 19—20)! In dieser Ratlosigkeit ist es, als ob plötzlich ein Lichtstrahl seinen Geist erleuchtete. Sie wollen unter dem Gesetze sein; verstehen sie es denn? Hört, was das Gesetz besagt! Vielleicht wird diese letzte Erwägung Erfolg haben, nachdem alle andern fehlgeschlagen sind.

7. R. 4, 21—31. Die Allegorie von Hagar und Sarah.

In der Geschichte der beiden Weiber und der beiden Söhne Abrahams bringt der heilige Geschichtschreiber tiefere Gedanken zum Ausdruck, als es bei oberflächlicher Betrachtung erscheint. Unter der Person der Hagar, der fremden Magd, welche nach dem Gesetze des Fleisches den Ismael gebiert, ist der Bund des Gesetzes zu verstehen, welches auf dem Sinai, dem Berge Arabiens, auf einem dem gelobten Lande fremden Boden gegeben ist.¹⁾ Hagar entspricht also dem gegenwärtigen Jerusalem, welches mit seinen Kindern unter dem Joche des Gesetzes steht, während wir in Sarah, dem freien und rechtmäßigen Weibe, welche Isaak kraft der göttlichen Verheißung und durch die Macht des Geistes gebiert, das Jerusalem, das droben ist, erkennen, die Gemeinde, an deren Spitze der Messias selbst steht, deren Kinder Freie sind, unser aller, der Juden und der Heiden, Mutter, deren Nachkommen zahllos, zahlreicher als die des alten Volkes sind. Paulus wirft hier einen Blick auf die Heidenwelt, in welcher allerorten Gemeinden von Gläubigen erstehen, die an Zahl das alte Volk Israel weit übertreffen werden, wie Jesaias Israel bei der Rückkehr aus dem Exil verhieß, daß seine Nachkommen zahlreicher als vorhin sein würden (B. 21—27). Nur, fügt der Apostel hinzu, was damals geschah, wird wieder geschehen: Die nach dem Fleisch Geborenen werden die nach dem Geist Geborenen hassen, wie Ismael seinen Bruder Isaak haßte, und daraus erklärt sich, was jetzt in Galatien und sonst geschieht. Als aus dem Geist Geborne sind die Gläubigen der Feindschaft der Kinder des Gesetzes ausgesetzt. Doch sie sollen sich dadurch nicht beirren lassen. Bald werden diese aus dem Hause vertrieben werden, dem sie in Wahrheit nicht angehören. Darum sollen die Freigebornen sich nicht zu Kindern der Sklavin herabwürdigen (B. 28—31).

Man hat bei dieser Stelle viel von willkürlicher Auslegung und rabbinischer Allegorie geredet. Bei einem gewöhnlichen Schriftsteller würde man es vielleicht schwungvoll und geistprühend nennen. Es muß jedoch, wie wir schon gesehen haben, zwischen wahrer und falscher Allegorie unterschieden werden. Diese hält sich an das Zusammentreffen äußerer und zufälliger Umstände, ohne bis auf den Grund der beiden verglichenen Fälle zu gehen; jene ruht auf einem psychologischen und moralischen Gesetze, welches beide verbindet. Wir haben (S. 74) in der allegorischen Anwendung derselben Erzählung durch Philo ein Beispiel der ersteren gefunden. Die von Paulus hier gegebene bietet ein Beispiel der letzteren. In der einen erkennt man den Schüler der Rabbinen, in der andern den der Propheten und des heiligen Geistes. Nach der gedrängten lehrhaften Begründung fühlte Paulus wohl, daß eine mehr volkstümliche Äußerung nötig wäre, die zum Herzen und zur Phantasie, und nicht nur zu dem Verstande spräche. Danach suchte er, als er sagte: „Ich möchte meine Stimme wandeln,“ und er hat es gefunden. Möge der Kritiker den Stein auf ihn werfen. Die Galater haben wahrscheinlich anders geurteilt.

Die Wahrheit der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben ist durch eine Reihe von Thatfachen sieghaft nachgewiesen worden, welche der alten Offenbarung, in deren Namen man sie bekämpfte, entnommen sind. Aber eine wichtige Frage erübrigte noch. Wie wird sich das moralische Leben gestalten, wenn die Gerechtigkeit aus dem Glauben an die Stelle der Gerechtigkeit aus den Werken tritt? Kann man sich ein Vollbringen des göttlichen Willens losgelöst von dem Gesetze vorstellen? Offenbar ist eine religiöse Lehre, welche die Moralität ihrer Anhänger nicht verbürgt, schon dadurch verurteilt. Diese dritte und letzte Frage beantwortet der Apostel in dem dritten Teile seines Briefes.

¹⁾ Ich nehme mit Tischendorf die Lesart des Sinaiticus (mit C F G an: Τὸ γὰρ Σινᾶ ὅρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ.

R. 5—6, 10. Die Früchte der Gerechtigkeit aus dem Glauben.

Man muß sich hüten, diesen dritten Teil mit mehreren Auslegern als eine einfache Sammlung von Moralvorschriften ohne innere Verbindung mit dem bisher behandelten Gegenstande anzusehen. Die folgende praktische Ausführung trägt die Spuren derselben Polemik, welche die beiden vorhergehenden Teile diktiert hat und den ganzen Brief durchweht (vergl. besonders B. 18 und 23). Das ist ein wesentlicher Punkt bei der Behandlung des Gegenstandes. Der Vorwurf der Unsittlichkeit würde, wenn er nur halbwegs begründet wäre, die ganze vorangehende Lehre zu Falle bringen.

In dem Folgenden entwickelt der Apostel die drei Gedanken: 1) Ihr seid frei geboren, darum stehet fest in dieser Freiheit, was man und wer es euch auch sage (B. 1—12). 2) Aber verwechselt diese Freiheit nicht mit der Zügellosigkeit des Fleisches; sie besteht in unsrer Abhängigkeit von dem Geiste Christi, welcher das Fleisch überwindet (B. 13—25). 3) Paulus bezeichnet einige besondere Züge dieses Sieges des Geistes über das Fleisch, welche der Zustand der Gemeinde bei der gegenwärtigen Krise besonders forderte (B. 26—6, 10).

1) B. 1—12. Frei, als Kinder der Freien, sollen sie in diesem Stande der Freiheit feststehen und nicht meinen, sie müßten sich wieder unter das Gesetz stellen, um das Heil zu besitzen und sich vor der Sünde zu hüten. Hier beabsichtigte der Apostel ohne Zweifel, sogleich den Gedanken der Heiligung zu entwickeln, welche sich in dem von dem Gesetze freien Gläubigen durch die Wirkung des Geistes vollzieht (B. 13 u. ff.). Allein er unterbricht sich plötzlich bei dem Gedanken an das Joch, unter welches die Galater sich von neuem stellen wollen: Verstehen sie auch alles, was er ihnen bisher über die Folgen einer solchen Handlungsweise gesagt hat? Paulus, ihr Apostel, erklärt ihnen nochmals feierlich, daß sie dadurch das, was Christus für sie gethan, zu nichte machen und wieder zu Schuldnern des ganzen Gesetzes werden würden. Denn die Beschneidung annehmen bedeuete, in den Dienst des Gesetzes treten und infolgedessen auf jedes Heil verzichten, welches nicht aus dem eigenen Gehorsam gegen das Gesetz kommt, also aus dem Bereich der Gnade heraustreten (B. 1—4). Der wahre Gläubige hofft vielmehr auf die Rechtfertigung aus dem Glauben, mit welcher Gott ihn einst krönen wird; er begreift deshalb die völlige Gleichgültigkeit des Zustandes der leiblichen Beschneidung oder Nichtbeschneidung für das Heil. Der Glaube, welcher durch die aus ihm geborene Liebe thätig ist, gilt ihm in Christo alles (B. 5—6).

Die Galater hatten das vormalig so wohl verstanden und schritten freudig vorwärts auf dieser rechten Bahn. Wer hat sie nun so plötzlich aufgehalten? Sicherlich nicht die Stimme dessen, der sie berufen hatte. Es liegen Einflüsterungen eines andern vor, welche wie Sauerteig den ganzen Teig in Gährung versetzt haben. Paulus ist überzeugt, daß sie dies selbst erkennen werden und daß der Verstörer, wer er auch sei, seine Strafe empfangen werde. Er sagt nicht, wer dieser Mensch ist. Jedenfalls ist es thöricht, mit Hieronymus anzunehmen, es sei Petrus, oder mit Holsten, es sei Jakobus. Wir wissen nicht einmal, ob er von Jerusalem kam. — Die ersten Worte des elften Verses enthalten einen so ausgeprägten persönlichen Gegensatz zwischen Paulus und dem Verstörer, daß man zu der Annahme geführt wird, dieser Vers bringe die Andeutung einer von diesem Menschen gegen ihn erhobenen Anklage. „Wenn es Paulus bequem ist, will jener sagen, die Übung der Beschneidung mit der Predigt des Evangelii zu verbinden, so trägt er selbst kein Bedenken, es zu thun.“ Paulus hatte bereits R. 1, 10 auf eine derartige Anklage hingedeutet. Die Beschneidung des Timotheus konnte den Anlaß ab-

gegeben haben, sowie auch der Umstand, daß er diese Ceremonie keineswegs bekämpfte, sobald es sich um Juden oder selbst um Judenthristen handelte. Aber es war eine niedrige Verleumdung, ihn um deswillen des Wankelmutes und der Menschengesälligkeit zu bezichtigen. Hätte er wirklich gethan, was man ihm vorwarf, und die Verbindung der Beschneidung mit der evangelischen Predigt zugelassen, so sähe man nicht ein, warum die Juden ihn noch so verfolgten, wie sie thun. Sie würden ihm ohne weiteres das ganze Evangelium von dem Kreuze nachsehen, wenn er nur damit die Verpflichtung zur Beschneidung verbinden wollte; denn in diesem Falle würde seine Predigt schließlich zur Ehre und Ausbreitung des Judentums ausschlagen. — Paulus ist über diese Beschuldigung so entrüstet, daß er ausruft, seine Verleumder möchten doch ihre Vorliebe für die Beschneidung bis zur Selbstverstümmelung treiben (B. 12). Dieser Ausruf der Entrüstung ist zu verstehen, wenn man die Niedertracht der ihm gewordenen Behandlung bedenkt, durch welche sein Werk in Galatien schon zur Hälfte zerstört war, auch kann darin eine Anspielung an einen in jenen Gegenden durch die Priester der Kybele geübten Gebrauch gesehen werden. — Dem Worte noch („so ich noch die Beschneidung predige“) haben mehrere neuere Kritiker den Sinn gegeben (Reuß, Sabatier, Hausrath u. a.), als hätte der Apostel noch eine Zeitlang nach seiner Bekehrung die Beschneidung gleichzeitig mit dem Heile aus Gnaden gepredigt; das steht jedoch in direktem Widerspruche mit der Art, wie der Apostel R. 1, 6—9 von dem absoluten Gegensatze zwischen dem Evangelium der Judaisten und dem, welches ihm bei seiner Bekehrung offenbart wurde, redet. Ebenjowenig läßt sich dieser Sinn mit der heftigen Krise vereinigen, welche in der Gemeinde zu Antiochia durch die anmaßende Forderung der Judaisten ausbrach, daß die Beschneidung eingeführt würde. Denn um solchen Anstoß zu erregen, mußte diese Forderung völlig neu sein. Wie hätte also Paulus, der an der Spitze dieser Gemeinde stand, bis dahin diesen Gebrauch üben können? (Siehe Sieffert und Lipsius zu Gal. 5, 11). Der Sinn der beiden noch in B. 11 ist also der: „Wenn ich aus meiner jüdischen Vergangenheit die Beschneidung als Bestandteil meiner Predigt beibehalten hätte, warum litte ich in diesem Falle Verfolgung (Lipsius), oder warum litte ich sie bis heute?“

2. B. 13—25. B. 13 knüpft der Apostel den Faden wieder an, welchen er am Schlusse des ersten Verses hatte fallen lassen: Haltet stand in der euch erworbenen Freiheit; aber, fügt er jetzt hinzu, habt wohl acht, daß ihr sie nicht benuzt, um dem Fleische die Möglichkeit zu gewähren, seinen Neigungen zu dienen. Die Freiheit vom Gesetze ist gleichzeitig eine freiwillige Unterwerfung, nämlich die der Liebe. Indem ihr euch von der Liebe leiten laßt, werdet ihr das Gesetz von selbst erfüllen — denn denen, die man liebt, thut man nichts Böses — und werdet euch nicht gegenseitig Schaden zufügen, weil durch Zank und gehässige Streitigkeiten zuletzt die Gemeinde selbst in Gefahr gebracht würde (B. 13—15). — Der neue Geist, welcher euch diese Liebe einflößt, ist ein Herr, welcher dem Fleische die Erfüllung seines Willens nicht gestattet. Selbstverständlich kämpft das Fleisch dagegen durch seine bösen Lüste. Aber der Geist kämpft gegen das Fleisch durch heilige Antriebe und heilige Forderungen, und der Zweck dieses Kampfes besteht darin, daß ihr euren eignen Willen zu beherrschen lernt. Bleibet in dieser Abhängigkeit des Geistes, so bedürft ihr des Gesetzes nicht, um das Fleisch in Schranken zu halten (B. 16—18). — Das Leben nach dem Fleische ist ganz unverträglich mit dem aus dem Geiste. Das beweist der Apostel einerseits durch die Aufzählung der Werke, die aus den Antrieben des Fleisches hervorgehen, und anderseits der Gesinnungen, welche zusammen nach seinem Ausdrucke die Frucht des Geistes ausmachen. Hinsichtlich der ersteren giebt er zu ver-

stehen, daß keiner, der sich ihnen hingiebt, wer er auch sei, ob gläubig oder nicht, das Reich Gottes erben wird. Hinsichtlich der Frucht des Geistes erinnert er mit einem leichten Zuge von Ironie daran, daß das Gesetz gegen solche Gesinnung sein Veto nicht erhebt. Das Gesetz ist also für den Gläubigen überflüssig, weil die Werke des Fleisches nicht durch dasselbe sondern durch den Geist zerstört sind, und weil die Frucht des Geistes ihrem Wesen nach außerhalb seiner Verbote bleibt (B. 22—24). — B. 24 und 25 schließen diese Entwicklung, indem sie die beiden Seiten derselben kurz zusammenfassen: Die Kreuzigung des Fleisches durch den Anschluß des Gläubigen an die Kreuzigung Christi, und die Erneuerung des Lebens durch die heiligende Wirkung seines Geistes.

3. B. 26—6, 10. — Nachdem der Apostel gezeigt hat, daß die Heiligkeit des Lebens ohne das Gesetz gesichert ist durch die Wirkung des Geistes, unter welche die Rechtfertigung den Gläubigen stellt, fügt er eine Reihe von Ermahnungen hinzu, die sich im besondern auf den Zustand der galatischen Gemeinden beziehen. Er warnt seine Leser vor der leeren Befriedigung der Eigenliebe, vor der Versuchung zum Dünkel und vor den Einflüsterungen der Eifersucht; er ermahnt die Vorgesessenen, denen, welche von einem Fehler übereilt werden, mit Sanftmut zurechtzuhelfen, in der Erkenntnis, daß sie selbst fallen können; er zeigt ihnen in der wohlwollenden Nachsicht eine Verpflichtung, welche aus dem Beispiele Christi sich ergibt; er empfiehlt ihnen, sich nicht einer falschen Würdigung ihres eigenen Wertes zu überlassen, vielmehr stets über den geheimen Beweggründen ihrer Handlungen zu wachen, denn ein jeglicher wird nicht nach dem Maßstabe der andern, sondern nach seinem eigenen gerichtet werden (B. 25—6, 5). — Dann schließt er diese Reihe von Mahnungen, welche offenbar mit allem, was bei ihnen vorgegangen war, in Verbindung stehen, mit einer noch spezielleren Empfehlung, nämlich mit der Pflicht aller Glieder der Gemeinde, von ihren zeitlichen Gütern denen mitzuteilen, welche Mühe und Zeit dem Unterrichte des Wortes unter ihnen widmen. Denn Gott ist von einer strengen Gerechtigkeit, der Gläubige, welcher seine Güter ausschließlich zu seiner eigenen Befriedigung gebraucht, wird von dieser Saat auf das Fleisch das Verderben ernten. Wer einst Güter des Geistes zu ernten wünscht, muß hienieden geistlich säen. Solange wir also imstande sind, Wohlthätigkeit zu üben, sollen wir eifrig sein, dies gegen alle, besonders aber gegen die Gläubigen, zu thun.

Hier schließt der Hauptteil des Briefes. Der Apostel pflegt, wie wir gesagt haben, an das Ende seiner Briefe Persönliches zu setzen, Einzelheiten über die Lage, Aufträge und Grüße teils von sich selbst, teils von seinen Mitarbeitern. Hier findet sich nichts derart. Es scheint, als habe der ernste Charakter dieses Briefes ihm das nicht erlaubt. Der Schluß bleibt ganz in den Grenzen des behandelten Stoffes.

Schl u ß.

Zuerst macht Paulus seine Leser auf eine ganz außergewöhnliche, wenn auch äußerliche Eigentümlichkeit seines Briefes aufmerksam: Er hat denselben ganz mit eigener Hand geschrieben. Das ist unter allen seinen Briefen nur noch mit dem kurzen Schreiben an Philemon der Fall; alle übrigen sind diktiert worden und trugen von Pauli Hand für die Leser nur die Unterschrift und den Segenswunsch am Schlusse. Dieser Unterschied muß für die Galater etwas Auffallendes sein, was ihnen zum Herzen sprechen muß. Man hat freilich die Ausdrücke von B. 11 sehr verschieden verstanden. Viele beziehen sie nicht auf den ganzen Brief, sondern nur auf diesen Schluß von B. 11 ab. Ferner hat man übersetzt: „Sehet, mit welch großen Buchstaben

ich euch geschrieben habe"; als ob Paulus damit auf die Mühe aufmerksam machen wollte, die ihm seine geringe Übung im Griechischschreiben oder die üblen Folgen seiner angeblichen Augenkrankheit bereiteten. Ich kann in diesen Annahmen nur Kindereien finden, die des Apostels unwürdig sind. Andere haben angenommen, daß er durch die Größe der Buchstaben, mit denen er die letzten Worte schrieb, die Galater auf die besondere Wichtigkeit, die er denselben beilegte, hinweisen wollte, wie wir Worte unterstreichen, die wir besonders hervorheben wollen. Aber in diesem Falle begnügen wir uns mit dem Unterstreichen und fügen nicht noch hinzu: „Bemerkt wohl, wie ich unterstreiche!“ Mir scheint es, als könne der Ausdruck „welche großen Briefe“ trotz der Mehrzahl nur unseren Brief, den ganzen Brief, bedeuten. So wird das Wort γράμματα sowohl im Neuen Testamente (Luk. 16, 6, richtige Lesart; Apostelgesch. 28, 2 u. a.), als auch bei den Klassikern (Thukydides, Xenophon) und den Kirchenvätern (Ignatius, Polycarpus) gebraucht, um ein Schreiben im ganzen Umfange zu bezeichnen. Der Dativ bestimmt γράμμα näher hinsichtlich seiner Länge; denn es lag für Paulus eine wirkliche Arbeit vor. — Nichtsdestoweniger hat man gefragt, ob sich dieser Vers auf den ganzen vorangehenden Brief oder nur auf das Folgende bezieht. Es scheint mir, daß der Imperativ ἴδετε, sehet, sich nicht naturgemäß auf das Folgende beziehen kann, das wäre ein seltsames Vorgreifen. Man mag immerhin sagen, daß in dem griechischen Briefstile der Aorist ἔγραψα sich auf das Nachfolgende beziehen könne, da der Verfasser sich in den Augenblick versetzte, wo sein Brief gelesen wird; wenn der Verfasser wie hier seine Leser auffordert, das, was er geschrieben hat, in Augenschein zu nehmen, so ist es nicht natürlich, diese Worte auf etwas zu beziehen, was er erst schreiben will.

Vor dem Schlusse fühlt der Apostel das Bedürfnis, noch einmal die Reinheit der Antriebe zu seiner ganzen Amtsthätigkeit hervorzuheben gegenüber den selbstsüchtigen Beweggründen in dem Verhalten seiner Gegner. Indem sie die Galater zur Beschneidung zu bewegen suchen, denken sie für sich nur daran, den Verfolgungen auszuweichen, die ihnen sonst die Predigt vom Kreuze zuziehen würde, und hoffen sich bei gewissen einflußreichen Personen Eingang zu verschaffen. Beweis dafür ist dies, daß ihre Anhänger, die sich haben beschneiden lassen, sich um deswillen nicht für verpflichtet halten, dem ganzen Gesetze entsprechend zu leben, sondern sich in dieser Beziehung auffallende Freiheiten erlauben. Das hatte Paulus bereits R. 5, 3 angedeutet. Die Worte Weizsäckers hierzu beziehen sich auch auf unsern B. 12 und 13: „Paulus weist auf den geringen Ernst hin, welchen diese Proselytenmacher und die Proselyten selbst auf die Pflicht der Gesetzeserfüllung legten“ (S. 75). Es gab in Galatien eine reiche und mächtige jüdische Kolonie, und es war angenehmer, sie zum Freunde als zum Feinde zu haben. Die judaisierenden Aufwiegler fanden leicht Verzeihung für ihren christlichen Proselytismus, sofern sie die Heiden, welche sie zum Glauben an Jesum Christum führten, anhielten, die Beschneidung anzunehmen. Hatten sie dies erreicht, so zeigten sie sich nicht besonders anspruchsvoll hinsichtlich der Folgen dieser Handlung, sondern befreiten die Neubekehrten ohne Bedenken von allen mosaischen Gebräuchen, welche ihnen zur Last werden konnten, z. B. von den Speisegeboten. Man legte nur darauf Wert, sagen zu können: „Gestern hatten wir so viel Beschnittene, heute wieder so viel!“ Die reichen jüdischen Händler spendeten dann ihren Beifall (B. 12 und 13). So treibt Paulus sein Amt nicht. Für sich will er keinen andern Grund des Ruhmens als das Kreuz Christi. Dasselbe hat eine unübersteigbare Kluft zwischen den weltlichen Vorteilen und ihm befestigt. Er sieht nur noch auf eins, die neue Schöpfung, die von diesem Kreuze ausgeht. Alles Außerliche, Materielle hat in seinen Augen keinen

religiösen Wert mehr. So spricht er am Schlusse den göttlichen Segen über alle die unter den Galatern aus, welche diesen Brief lesen und dann der von ihm vorgezeichneten Bahn folgen, sowie im allgemeinen über die ganze gläubige Gemeinde, welche fortan das wahre Israel, das Israel Gottes ist. Was die Aufträge anlangt, so hat er nur einen, die ergreifende Bitte: „Hinfort mache mir niemand weiter Mühe; denn ich trage die Malzeichen des Herrn Jesu an meinem Leibe.“ Danach wünscht er, daß die göttliche Gnade bis in das Innerste der Seele seiner Leser, ihren Geist, eindringe und grüßt sie mit dem Abschiedsworte der Liebe: lieben Brüder! Das ist wie Balsam, den er zuletzt mit liebender Hand in alle die Wunden gießt, die seine Freimütigkeit ihnen geschlagen haben konnte.

Wollen wir den Inhalt des Galaterbriefes kurz angeben, so können wir sagen, er enthält die Erklärung der Befreiung der gläubigen Menschheit von dem Gesetze und die Verkündigung einer neuen Zeit geistlicher Freiheit.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist der Gedankengang leicht zu erfassen. Der Gegenstand des ersten Theiles ist: Der Apostel der Freiheit; Paulus legt darin den Ursprung seiner apostolischen Autorität dar, welche ihm unabhängig von jeder menschlichen Dazwischentunft übertragen ist, die Anerkennung dieser Autorität durch die älteren Apostel und den Gebrauch, den er bei einem wichtigen Anlaß selbst dem Petrus gegenüber von ihr machen mußte. — Der Gegenstand des zweiten Theiles ist: Die Lehre von der Freiheit, deren Wahrheit bewiesen wird durch die eigene geistliche Erfahrung der Galater, durch das urbildliche Beispiel Abrahams, durch das Wesen des Gesetzes selbst, durch den Tod Christi und durch das Verhältnis zwischen Gesetz und Verheißung; denn das erstere ist später als die letztere, es ist nicht durch Gott selbst, sondern durch untergeordnete Mittler gegeben worden; in Wahrheit war es nur eine rein pädagogische Einrichtung, deren Ziel die Verheißung ist. Über diese Beweise hinaus führt der Apostel noch als letzten Grund das Bild von Hagar und Sarah an. — Der Gegenstand des dritten Theiles ist: Die Frucht der geistlichen Freiheit. Die geistliche Freiheit ist bei aller Befreiung vom Gesetze doch in keiner Weise die Emanzipation des Fleisches; sie ist im Gegenteile die Herrschaft des Geistes über das Fleisch bis zur Vernichtung desselben; das Erdenleben wird so eine Zeit der Aussaat für eine Ernte im ewigen Leben.

Dieser dreifachen Auseinandersetzung, welche den Hauptteil des Briefes bildet, geht eine Adresse vorher, die bereits den Inhalt des Briefes ahnen läßt, ihr folgt ein Schluß, welcher nochmals seine ganze Wichtigkeit hervorhebt.

III. Die Umstände der Abfassung.

Keinen Brief Pauli hat die Kritik wie diesen in dem Verlauf seiner ganzen Wirksamkeit gleichsam hin- und hergeschoben. Man hat aus ihm den ersten (Marcion), sowie auch den letzten (Röhler) seiner Briefe gemacht.

1. Die einen setzen ihn vor den Aufenthalt Pauli zu Ephesus in den Herbst des Jahres 54. So:

a. Calvin, Michaelis, Keil, welche ihn vor dem Konzil zu Jerusalem Apostelgesch. 15 entstehen lassen. Die Gal. 2 erwähnte Reise dorthin wäre nicht die Apostelgesch. 15, sondern die Apostelgesch. 11, 30; 12, 25 erwähnte. Diese Meinung wird heute fast allgemein verworfen. Eine Beratung, wie die Apostelgesch. 15 erzählte, würde nach den Gal. 2 berichteten Verhandlungen und Entscheidungen unmöglich sein. Man wendet ein, Paulus müßte den apostolischen Beschluß Apostelgesch. 15, wenn er schon gefaßt gewesen wäre, erwähnen; aber dabei wird nicht beachtet, daß der wesentliche Gegenstand dieses ersten Theiles des Briefes eine persönliche Frage ist, die An-

erkenntnis des Apostolates Pauli durch die Urapostel, während es sich in der Apostelgeschichte ausschließlich um das Verhältnis der Mutterkirche zu den unter den Heiden gegründeten Gemeinden handelt.

b. Andere datieren unseren Brief aus der Zeit unmittelbar nach der Konferenz zu Jerusalem, entweder aus dem Aufenthalt zu Troas, Apostelgesch. 16, 8—10 (Hausrath), oder aus dem nachfolgenden Wirken in Macedonien (Schenk, Pfeleiderer). Da die Stelle Gal. 4, 13 (τὸ πρότερον, das erste Mal von zweien) einen zweimaligen Aufenthalt des Paulus in Galatien vor der Abfassung des Briefes einschließt, kann dieser Zeitpunkt nur angenommen werden, sobald man Galatien mit dem Schauplatz der ersten Missionsreise mit Barnabas in den südlichen Landstrichen identifiziert. Diese Ansicht haben wir als unhaltbar hingestellt.

c. Derselbe Grund schließt die Meinung Renans aus, welcher unseren Brief in den Aufenthalt Pauli zu Antiochia zwischen der zweiten und der dritten Missionsreise (Apostelgesch. 18, 22) verlegt.

d. Hug und Rückert, welche eine zweimalige Anwesenheit Pauli in dem eigentlichen Galatien vor unserem Briefe annehmen, meinen, derselbe stamme aus der Zwischenzeit zwischen dem zweiten dieser Besuche und seiner Ankunft in Ephesus. Er hätte ihn während der Reise von Galatien nach Ephesus geschrieben. Allein es ist schwerlich anzunehmen, daß ein so tief durchdachtes und ausgezeichnet verfaßtes Schreiben im Laufe einer Reise entstanden sein sollte.

2. Die Mehrzahl der Kritiker setzen heute unseren Brief in eine Zeit, welche der Ankunft Pauli in Ephesus folgte:

a. die meisten setzen ihn bald nach seiner Ankunft in dieser Stadt (Neander, Meyer, Reuß, Wieseler, Weiß, Holzmann, Sieffert, Lipsius). Er hätte dort betäubende Nachrichten über den Erfolg seiner Gegner seit seinem letzten Aufenthalte erhalten und alsbald diesen Brief geschrieben.

b. andere an das Ende des Aufenthaltes zu Ephesus (Schaff, in seinem Komm.), also zwischen den 1. und 2. Korintherbrief.

c. oder (Bleek, de Wette, Lightfoot, Farrar, Dodds) während des dreimonatlichen Aufenthaltes Pauli zu Korinth (Apostelgesch. 20, 3) vor seiner letzten Abreise nach Jerusalem und seiner Gefangennahme daselbst, also etwa gleichzeitig mit dem Römerbriefe. Man beruft sich auf die Ähnlichkeit beider Schreiben und die vorgeschrittene Entwicklung der Soteriologie des Galaterbriefes, welche über die der Korintherbriefe hinausgeht. Es ist nicht nötig, so schwache Gründe ausführlich zu widerlegen. Der Gegenstand des Römerbriefes ist das Verhältnis des Judentums zum Christentum und keineswegs die judenchristliche Frage, und der Gedankengang beider Schriften ist durchaus unabhängig und ursprünglich. Was die Ansicht betrifft, Paulus sei erst nach seinen ersten Briefen (Thessalonicher und Korinther) zu seiner Auffassung der Heilslehre gelangt, so glauben wir, dieselbe genügend widerlegt zu haben (S. 94 ff.) Sie geht auf nichts Geringeres aus als darauf, die ausdrücklichen Erklärungen des Apostels Gal. 1 der Unehrlichkeit zu zeihen. Endlich wie wollte man das so bald Kap. 1, 6 nach einer Zwischenzeit von zwei bis drei Jahren verstehen!

d. Dieser letzte Hinweis schließt mit noch mehr Grund die Ansicht derer aus, welche die Abfassung des Briefes in die römische Gefangenschaft verlegen (Hieronymus, Theodoret, Köhler, Schrader). Er kann übrigens nur der Zeit der heftigsten judenchristlichen Krise angehören. Die dagegen angeführten Stellen R. 2, 10 und 6, 17 beweisen nicht das Geringste. Die festen Punkte, an welche wir uns halten können, sind folgende drei: 1) Das τὸ πρότερον, das erste Mal, R. 4, 13, welches einen zweimaligen Auf-

enthalt des Paulus in Galatien vor diesem Briefe voraussetzen läßt, unter welchem nur der Apostelgesch. 16, 6 und der R. 18, 23 verstanden werden kann. 2) Der Ausdruck R. 1, 6: θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως, „mich wundert, daß ihr so bald . . .“, welcher voraussetzt, daß der Fall sehr bald nach der Stärkung der Gemeinde bei dem letzten Besuch des Paulus erfolgt war (Apostelgesch. 18, 23). 3) Die Stelle 1. Kor. 16, 1—4, welche erst geschrieben sein kann, nachdem das apostolische Ansehen des Paulus in den galatischen Gemeinden wieder völlig befestigt war, folglich nach der Beruhigung der Krise, auf deren Höhepunkt der Brief uns stellt.

Eine feine Bemerkung ist die, daß das Wort 1. Kor. 9, 2: „Bin ich andern nicht ein Apostel, so bin ich doch euer Apostel,“ wohl eine Anspielung auf die Zweifel der Gegner sein könnte, welche Paulus in den beiden ersten Kapiteln des Galaterbriefes widerlegt.¹⁾

Danach wäre der Galaterbrief zu datieren: Ephesus, am Anfang des Jahres 55.

Die Sachlage, welche die Abfassung des Briefes herbeigeführt hat, ergibt sich deutlich genug aus der vorstehenden Betrachtung des Briefes selbst. Die Gemeinde mußte eine gewisse Anzahl von Gläubigen jüdischen Ursprungs in sich schließen; denn Paulus hatte sich sicherlich anfangs, wie er überall that, an seine Landsleute gewandt. Das Vorhandensein jüdischer Elemente in der Gemeinde wird durch R. 3, 13—14, 24—25 und R. 4, 3 festgestellt. Indes bildeten gewiß bekehrte Heiden die Mehrzahl der Glieder dieser Gemeinden; vergl. R. 2, 5; 4, 8. 12; 5, 2; 6, 13. Es liegt kein triftiger Grund vor, mit Münster und Credner in diesen Befebrten frühere Proselyten des Thores zu erblicken. Die Kenntnis des N. T's, welche unser Brief bei seinen Lesern voraussetzt, erklärt sich hinreichend aus der apostolischen Predigt und aus dem Lesen der Schrift, welches von Anfang an in den gottesdienstlichen Versammlungen stattfand. — Das Vorhandensein einer bemittelten und zahlreichen jüdischen Kolonie in dieser Gegend setzte die jungen Gemeinden vielen Gefahren aus. Außerdem mögen die eifrigen Verteidiger der Beschneidung bei der Kunde von einer Gemeindebildung in Galatien wohl schwerlich unterlassen haben, alsbald herbeizueilen, wie sie auch zu Antiochia gethan hatten. Von den Aposteln und der Gemeinde zu Jerusalem nicht anerkannt verfolgten sie nichtsdestoweniger ihren Angriffsplan gegen das Werk des Paulus weiter, wie der 2. Korintherbrief deutlich beweist. Sie bekämpften das Christentum nicht, wollten es aber in den Schranken des Judentums halten, was auch die Apostel selbst sagen mochten, welche sie im Grunde wenig achteten. Hatten diese Gegner des Paulus bereits vor seinem zweiten Aufenthalte in Galatien die Gemeinde bearbeitet (Apostelgesch. 18, 23)? Gelehrte, wie Neander, de Wette, Bleek haben gedacht, sie seien erst nach der Abreise des Paulus nach Ephesus gekommen. Allein mehrere Stellen des Briefes selbst beweisen das Gegenteil. Im 4. Kapitel fügt Paulus nach Erwähnung der lebhaften Zuneigung und der tiefen religiösen Bewegung, welche die Galater bei seinem ersten Dortsein empfunden hatten, B. 16 hinzu: „Bin ich denn also euer Feind geworden, daß ich euch die Wahrheit vorhalte?“ Also schon bei dem diesem Briefe vorangehenden Besuche hatte er ihnen harte Worte sagen müssen, die übel aufgenommen worden waren. Der Brief selbst bietet uns zwei Beispiele solcher strengen Mahnungen, die er ihnen gegeben hatte. Nach Aufzählung der Werke des Fleisches (5, 19 ff.) sagt er weiter: „Dinge, von

¹⁾ Warfield, angeführt von Dodds, S. 120. Die von Dodds selbst angeführten Gründe für die Abfassung des Briefes an die Galater nach der des 1. Korintherbriefes sind äußerst schwach.

welchen ich euch habe zuvor gesagt und sage noch zuvor, daß, die solches thun, werden das Reich Gottes nicht erben" (B. 21). Und R. 1, 9 schreibt er: „Wie wir schon gesagt haben, so sagen wir auch abermals: So jemand euch Evangelium prediget anders, denn das ihr empfangen habt, der sei verflucht!“ Man könnte vielleicht die Worte von B. 9 auf das B. 8 Gesagte beziehen, aber das καὶ ἄρα läßt diesen Sinn nicht zu, und diese Stelle beweist mit Sicherheit, daß der Apostel bereits bei seinem vorhergehenden Aufenthalte Versuchen gegenübergestanden hatte, die imstande waren, die Galater von seiner Lehre abzuwenden. Dies bestätigt auch das Wort des Lukas Apostelgesch. 18, 23: „er stärkte alle Jünger“. Man stärkt, was erschüttert oder wenigstens in Gefahr ist, es zu werden.

Indes scheint der Apostel bei seiner Abreise von den Galatern ruhig über sie gewesen zu sein. Er kann ihnen schreiben: „Ihr liebet fein“; ihnen reden von den „Früchten des Geistes“, welche bei ihnen offenbar seien. Was ist also seit seiner Abreise geschehen? Offenbar ein erneuter Angriff, wirksamer als die früheren. Eine hervorragende Persönlichkeit — ob sie von Jerusalem kam oder woher sonst, ist uns unbekannt — griff nicht nur die Lehre, sondern auch die apostolische Würde, ja den moralischen Charakter des Paulus an, und brachte es dahin, das Vertrauen und die Zuneigung der Galater zu gewinnen. Es gelang ihr, ihnen ein tiefes Mißtrauen gegen ihren Apostel einzuflößen, den sie ihnen als hochmütigen und ehrgeizigen Emporkömmling hinstellte, welcher sich nicht scheute, offen gegen seine Lehrer, die wahren Apostel Jesu, aufzutreten und dem jüdischen Volke den ihm durch das Alte Testament sicher gestellten und durch Jesum selbst anerkannten Vorrang streitig zu machen. Dieser Unterricht hatte genügt, ihre Herzen wankend zu machen. Man bequeme sich bereits zu der Feier jüdischer Feste, der Sabbathe, Neumonde u. s. w., die vorteilhaft die früheren heidnischen Feste ersetzten; ja, eine große Zahl war bereit, sich beschneiden zu lassen. Im übrigen zeigten sich die Gegner Pauli entgegenkommend gegen ihre Anhänger hinsichtlich aller übrigen Anforderungen des jüdischen Gesetzes. Die Verführung war freilich noch nicht ganz gelungen; es war noch Zeit, ihr Einhalt zu thun. In der Gemeinde war noch ein Kern von geistlichen Menschen (6, 1), welche mit Energie gekämpft zu haben scheinen, und welchen der Apostel sogar die Pflichten christlicher Sanftmut, Demut und Mäßigung ins Gedächtnis zurückrufen muß.

Es ist begreiflich, daß der Apostel schmerzlich überrascht wurde, als er die drohende Wendung vernahm, welche der Zustand in den Gemeinden, die er unter günstigem Eindruck verlassen, so plötzlich genommen hatte. Diese Lage, deren Züge naturgemäß größtenteils dem Briefe selbst aufgeprägt sind, ist an sich vollkommen deutlich; sie stimmt mit allem, was wir aus der Apostelgeschichte über die Zustände der apostolischen Zeit in jenem Augenblick wissen, überein und erklärt uns ausreichend den Gedankengang des Briefes im allgemeinen und seiner einzelnen Teile. Es ist in keiner Weise nötig, wie Hofmann will, einen Brief der Gemeinden einzuschließen, um den des Apostels zu begründen. Es reicht aus anzunehmen, daß er auf irgend eine Weise, wahrscheinlich durch einen der Treugebliebenen, von der neuentstandenen Krise und den Umtrieben der Person, durch welche sie veranlaßt war, Kenntniß erhalten hatte.

IV. Die Echtheit und Integrität.

Vor einigen Jahren noch wäre eine Behandlung des ersten dieser Punkte überflüssig gewesen, so unbeachtet war der vereinzelte Angriff Br. Bauers im Jahre 1852 vorübergegangen. Heute ist das anders. Seit 1882 hat Loman und seine Schule in Holland und seit 1888 Steck in der Schweiz

ernstlich die Frage gestellt (s. S. 32—33); und ihrem Beispiele ist neuerdings in Deutschland Friedrich in seiner Schrift *Unechtheit des Galaterbriefes*, 1891, gefolgt. Nach seiner Ansicht hat der Verfasser im Gegensatz zu dem gemäßigten Paulus der Apostelgeschichte einen radikalen Paulus aufstellen wollen, welcher die Absicht hat, dem Judenthume den Garaus zu machen, und welcher zu dem Ende mit Hilfe verschiedener Stellen aus den Briefen an die Römer und Korinther um das Jahr 120 eine Schrift abfaßt, die man als einen Vorläufer des Systems des Marcion ansehen kann.

Die äußeren Beweise geben zu keinem Argwohn Anlaß. Es ist richtig, daß die Hinweise auf unseren Brief, welche man bei Klemens Romanus und bei Barnabas hat finden wollen, sehr unsicher sind. Selbst die Briefe des Ignatius bieten nichts ganz Bestimmtes dar. Anders verhält es sich mit der Stelle bei Polycarp, Phil. R. 5: εἰδότες ὅτι ὁ θεὸς οὐ μωτηρίσεται, welche wörtlich mit Gal. 6, 7 übereinstimmt mit Ausnahme des εἰδότες ὅτι, die ihr wißt, daß, welches Polycarp hinzusetzt, um die Leser an die durch die apostolische Schrift bereits erlangte Erkenntnis der Wahrheit dieses Ausspruchs zu erinnern. Es ist deshalb nicht möglich, hierin eine zufällige Übereinstimmung oder die Anwendung einer geläufigen Redeweise zu sehen.

Bald nach Polycarp finden wir bei Justinus andere bestimmtere Anführungen. Die von Paulus Gal. 3, 10. 13 und 4, 27 angeführten alttestamentlichen Stellen werden von Justin Dial. c. Tryph. c. 90 und 96, und Apol. 1, 53 in einer Form wiedergegeben, welche nur unter dem Einfluß der Benutzung des Paulus in unserem Briefe ihre Erklärung findet. Die Stelle in der Cohort. ad Graec. (c. 5): γίνεσθε ὡς ἐγὼ, ὅτι καὶ ὡς ἡμῶν ὡς ὑμεῖς, ist offenbar aus Gal. 4, 12 entnommen. Diese Schrift ist zwar nicht sicher von Justin, aber jedenfalls von einem Zeitgenossen dieses Kirchenvaters. Friedrich hat versucht, das Abhängigkeitsverhältnis umzukehren; er fragt, warum nicht der Verfasser des Galaterbriefes den Text der patristischen Schrift abgeschrieben haben könnte? Allein eine solche Frage kann nur von einer Kritik, welche vor keinem Hindernis zurückschreckt, erhoben werden.

Marcion, um 140, hatte den Galaterbrief in seiner Sammlung der paulinischen Briefe; er nannte ihn „seinen Hauptbrief (principalis) gegen den Judaismus“.

Das Muratorische Fragment setzt bei der Angabe der Reihe paulinischer Briefe nicht den geringsten Zweifel hinsichtlich irgend eines derselben in den Gemeinden voraus.

Wir erwähnen nur die Benutzung unseres Briefes im Laufe des 2. Jahrhunderts durch Kirchenväter, wie Melito und Athenagoras, und durch Häretiker, wie die Schule Valentins und die Ophiten, und schließen mit den drei großen Schriftstellern, welche den Übergang vom 2. zum 3. Jahrhundert bilden, Irenäus, Tertullian und Klemens von Alexandrien, deren Zeugnis die vollständigste Übereinstimmung über diesen Punkt im Schoße der Gemeinden enthält.

Es bedurfte folglich sehr starker innerer Gründe, um eine mit solcher Einmütigkeit bezeugte Thatsache zu erschüttern. Sind diese vorhanden?

Der hauptsächlichste, den die derzeitigen Gegner anführen, ist die Unmöglichkeit einer so schnellen Ausbildung des Gegensatzes zwischen dem Judenthume und dem paulinischen Spiritualismus, wie sie die Echtheit dieses Briefes voraussetzen würde. Ein derartiger Konflikt kann nicht den Ausgangspunkt für die Geschichte bilden; er muß vielmehr das Resultat einer langen Entwicklung sein. — Wir erwidern, daß man die Geschichte nicht mit Grundsätzen a priori macht, sondern daß man sie feststellt. Die Thatsachen aber lassen keinen Zweifel darüber zu, daß der Konflikt von dem Augenblick an,

wo das Evangelium mit Paulus die Grenzen Israels überschritt und in die Heidenwelt eintrat, entstehen mußte und wirklich entstanden ist. Diese Ausbreitung des christlichen Glaubens hat sicherlich zwischen dem Pfingstfeste des Jahres 30 und der Verfolgung des Nero im Jahre 64, wo das Blut der Christen zu Rom in Strömen floß, stattgefunden. Wie sollte demnach die Frage, ob die bekehrten Heiden vor ihrer Aufnahme in die Kirche beschnitten werden mußten oder nicht, innerhalb dieser 30 Jahre nicht aufgetaucht sein? Da haben wir den historischen Boden, aus welchem mit Notwendigkeit der Konflikt hervorgehen mußte, welcher uns in den Urkunden der apostolischen Geschichte dargestellt wird und in welchem unser Brief seine natürliche Stellung einnimmt. Im 2. Jahrhundert hingegen hat die Frage der Beschneidung der gläubigen Heiden keinen Raum mehr. Wie Salmon deutlich nachweist (S. 403 ff.), findet sich weder bei Barnabas, noch bei Klemens von Rom, noch bei Hermas, ich füge hinzu, noch in der Didache, die geringste Spur einer derartigen Forderung von Seiten der gläubigen Judenthristen. Selbst die klementinischen Homilien berühren trotz ihrer heftigen Gegnerschaft gegen Paulus diese Streitfrage nicht wieder, welche für immer abgeschlossen erscheint. Die Aufnahme unbeschnittener Heidenthristen in die Kirche ist überall unbestritten anerkannt. Und aus dieser Zeit sollte die heftigste pseudepigraphische Schrift über einen Gegenstand stammen, um den sich niemand mehr bekümmerte!

Wir fügen hinzu, daß ein Zustand, wie wir ihn soeben hinsichtlich einer für den Judaismus und die Kirche so brennenden Frage im 2. Jahrhundert festgestellt haben, in einer Entscheidung wurzeln muß, welche von einer anerkannten und unbeanstandeten Autorität getroffen in das Bewußtsein der gesamten Kirche eingedrungen war.

Die von der neueren Schule versuchte Geschichtskonstruktion mag einige Aussicht auf Erfolg haben, wenn man sie der noch weit unwahrscheinlicheren Auffassung der alten Tübinger Schule gegenüberstellt, für welche der Konflikt noch weiter zurücklag und bis zu dem Verhältnisse der Lehre Pauli zu der Jesu selbst hinaufreichte. Aber sie fällt, sobald wir die Geschichte ganz einfach so wie sie uns das ganze Neue Testament darbietet, betrachten. Wir sehen darin, wie sich der Spiritualismus des Paulus in normaler Weise aus dem des Herrn entwickelt, wie er dann bei seiner Ausgestaltung im Leben heftig mit den jüdischen Ansprüchen zusammenstieß, deren Opfer Jesus selbst geworden war.

Ein zweiter, besonders von Steck entwickelter Grund ist das Abhängigkeitsverhältnis, welches nach seiner Meinung zwischen unserem Briefe und dem an die Römer bestehen soll. Die Materialien, aus denen ersterer zusammengesetzt ist, gleichen ihm Steinen, die einem andern Gebäude entlehnt sind, wo sie an ihrem Platze waren, während sie in dem neuen Gebäude, welchem man sie eingefügt, Lücken und Risse zeigen. Mir scheint die Ansicht, nach welcher der Galaterbrief von dem an die Römer abhängig sein soll, völlig in Widerspruch mit dem Charakter der beiden Schreiben zu stehen. Muß nicht dasjenige von beiden, welches die lebhafteste Erregung verrät, welches von dem Stöße, den das Herz des Schreibers erlitten, gleichsam bebt, in welchem fast jedes Wort ein Ausruf oder eine Frage ist, und wo sich Ayn deta in Menge finden, früher abgefaßt sein als das, welches Gegenstände derselben Art in rein lehrhaftem Tone und mit völliger Ruhe behandelt? Jene Dunkelheiten, jene angeblichen Unterbrechungen des Zusammenhanges, welche Steck im Galaterbriefe auffallen, sind nicht das Ergebnis einer Flickarbeit, sondern der Lebendigkeit der Eindrücke und Gedanken, welche, ohne im geringsten die innere Logik der Erörterung zu beeinträchtigen, hier und da den äußeren Faden der Rede zerreißen. Das ist bei dem Eindruck des Kritikers begründet, daß es vor der Abfassung

des Galaterbriefes sicher einen Steinbruch gab, aus welchem Paulus die Bausteine zu seinem Schreiben entnahm; aber dieser Steinbruch war nicht ein schon fertiges Gebäude, irgend eine apostolische oder nichtapostolische Schrift, sondern es war der reiche christliche Gedankenkreis, welchen Paulus sein Evangelium nennt, dessen Skizze er im Galaterbriefe zeichnet, und welchen er im Römerbriefe vollständig ausführt. Die Skizze ist naturgemäß schwerer zu verstehen als das Bild, und es ist nicht auffallend, daß das zweite Schreiben uns, die wir keine mündliche Unterweisung vom Apostel empfangen haben, als Kommentar des ersten dienen kann. Aus diesem Verhältnisse folgt aber nicht im geringsten etwas Ungünstiges für die Echtheit des letzteren.

Ich würde den Leser durch Besprechung der übrigen von Friedrich vorgebrachten Einwände unnötig zu ermüden fürchten; sie widerlegen sich bei einfachem Lesen von selbst: die Unwahrscheinlichkeit eines so schnellen Abfalls bei den Galatern; das dem Petrus zugeschriebene Verhalten und die Reise nach Arabien, einem Lande, welches damals unter einem dem Paulus mißgünstigen Statthalter stand; die Unsicherheit der Kritik hinsichtlich des von Galatern bewohnten Landes; das Fehlen des Ausdrucks *ἅγιοι*, heilige, für die Gläubigen, die Weglassung jedes Grußes am Ende des Briefes; endlich die Widersprüche mit der Apostelgeschichte, wobei die Kritik der neuen Schule der Darstellung der letzteren den Vorzug giebt.

Es erübrigt nur eine Bemerkung von Steck über den Ausdruck R. 6, 11: „Sehet, welchen großen Brief (oder mit was für großen Buchstaben) ich euch mit eigener Hand geschrieben habe.“ In diesen Worten, durch welche nach Stecks Meinung der Verfasser für sein Schreiben die Echtheit habe in Anspruch nehmen wollen, sieht er selbst im Gegenteil ein Anzeichen der Unechtheit. — Allein würde in diesem Falle nicht das Verfahren des Fälschers alle Grenzen überschreiten. Mag er in der Adresse den Namen Pauli gebraucht haben können, um seinen Gedanken, die er für wahr hielt, Glauben zu verschaffen, wir wollen das als möglich zugeben, obgleich man hier nicht behaupten kann, er habe Paulus das sagen lassen, wovon er annahm, daß Paulus es an seiner Stelle gesagt haben würde, da er vielmehr, nach der Ansicht des Kritikers an die Stelle des Paulus der Geschichte einen andern setzt, der nie existiert hat. Aber daß der Verfasser dem Apostel Worte wie diese in den Mund gelegt haben sollte: „Sehet, welchen Brief ich euch mit meiner eigenen Hand geschrieben habe,“ das würde doch in das Gebiet der Unverschämtheit fallen.

Unabhängig von der Macht des Geistes, welche in diesem Briefe von einem Ende bis zum andern hervortritt, und an welche kein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts heranreicht, lassen die unnachahmlichen persönlichen Züge aus der Jugend des Apostels, das Gemälde der Liebe, welche ihm die Galater bei seinem ersten Besuche bewiesen hatten, der Ausdruck seiner dermaligen Gefühle des Schmerzes, der Sorge oder des Unwillens es nicht zu, auch nur einen Augenblick die Reinheit des Ursprungs dieses Schreibens in Zweifel zu ziehen und in demselben nur eine künstliche Nachahmung zu sehen.

Gleicherweise wird der Wortlaut des Textes, so wie er uns vorliegt, verdächtig. Bei der Analyse des Inhalts haben wir keinen Anlaß gefunden, der uns nötigte, in dieser Hinsicht zu Konjekturen zu greifen. Aus Tertullian und Epiphanius wissen wir bestimmt, daß der Text des Marcion eine Anzahl von Abweichungen von dem in der Kirche rezipierten Texte darbot, aber abgesehen von einigen Lesarten, die möglicherweise einen ursprünglicheren Charakter tragen, sind die meisten marcionitischen Varianten sicher systematische Abänderungen. In betreff der Neueren, welche seit Weiße besonders in Holland (van Manen, Baljon, Maber, Cramer u. a.)

ihren Scharfsinn an dem Texte unseres Briefes geübt und reichlich von dem Rechte der Konjekturen Gebrauch gemacht haben, weist eine gründliche Exegese die Nutzlosigkeit dieser kritischen Liebhabereien nach und bestätigt vollauf das Urteil von Lipsius: „Aus diesen Versuchen ist kein wirklicher Gewinn für das Verständnis unseres Briefes hervorgegangen.“

V. Schlußbetrachtung.

Welchen Erfolg hat dieses Schreiben gehabt? Hat es die Heidenchristen, welche auf dem Wege waren, sich von ihm und von dem Evangelium der Gnade abzuwenden, unter seinen Hirtenstab zurückgeführt? Steck denkt, daß ein solcher Erfolg keinesfalls vermittelt eines Briefes habe erreicht werden können, nachdem die Gegenwart Pauli selbst bei seinem zweiten Besuche nicht imstande gewesen war, ihn hervorzubringen. Allein damals war der Kampf nicht in dem Maße entbrannt, wie später nach der Ankunft neuer judaisierender Sendlinge; folglich hatte Paulus noch nicht Gelegenheit gehabt, die Frage so gründlich zu behandeln, wie er es in dem Briefe gethan hat. Das Wort 1. Kor. 16, 1: „Von der Steuer aber, die den Heiligen geschieht, wie ich den Gemeinen in Galatien geordnet habe, also thut auch ihr,“ welches zwei Jahre nach unserem Briefe geschrieben ist, beweist, daß die Autorität des Apostels in diesen Gemeinden vollkommen wieder hergestellt ist. Die Stelle 2. Tim. 4, 10: „Kreszens ist nach Galatien gezogen“, zeigt ebenfalls, daß Paulus von seinem Gefängnisse in Rom aus fortgesetzt Beziehungen mit den galatischen Gemeinden unterhielt.

Dieser Brief bedeutet einen Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit: er ist die für alle Zeit wertvolle Urkunde ihrer geistlichen Emanzipation. Jesus hatte in der Bergpredigt das Ideal der christlichen Heiligkeit von dem Gesichtspunkte ihrer vollkommenen Geistigkeit aus dargestellt. Paulus zeigt hier den Weg zu ihrer Verwirklichung. Er kann nicht zugeben, daß die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, die Erklärung der Rechtfertigung, welche Gott dem Gläubigen zu teil werden läßt, einerseits der Gnade, anderseits dem menschlichen Thun zugeschrieben wird. Durch ein solches System wird das Ich nur verwundet; es empfängt nicht den Todesstoß. Auf diesem Wege kommt man nie zu vollkommenem Frieden und zu einem Herzen, welches ganz und gar von sich selbst los ist. Auf dem Gebiete der Rechtfertigung muß alles Gott gegeben werden, damit man durch den Glauben alles empfangen. Alsdann ist die Versöhnung vollendet, und der Geist des Sohnes kann in das gerechtfertigte Herz einziehen und darin die Heiligkeit in vollkommener Geistigkeit verwirklichen.

Das ist die ganz neue Auffassung von dem Heile, welche der Apostel lehrt. Sie war im Alten Testamente vorgebildet; sie bildete den Grund der Lehre Jesu selbst. Sie erscheint hier zum erstenmale in hellem Lichte als die reine Wiedergabe des göttlichen Gedankens in dem menschlichen Gedanken; es ist das Evangelium des Paulus, das Evangelium Gottes (Gal. 1, 12).

Man fragt sich, wie die Kirche angesichts einer solchen Darlegung der den Gläubigen in Christo erworbenen Freiheit nach und nach unter das Joch, welches Paulus mit starker Hand zerbrochen hatte, hat zurücksinken und das pharisäische Verdienst des Menschenwerkes von neuem an die Stelle des Heiles aus dem Glauben allein hat setzen können. Der Grund dieser auffallenden Thatfache ist zunächst die natürliche Neigung des Menschenherzens, welchem die Annahme einer reinen Gnade, die den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, widerstrebt, und dann zweitens ein schwerwiegendes Mißverständnis, welches die Anwendung des Galaterbriefes gelähmt hat. Unter den Werken des Gesetzes, welche den Menschen nicht zu rechtfertigen vermögen, hat man vielfach nur die ceremoniellen Werke verstanden, die äußeren Satzungen, und

man hat den moralischen Werken bei der Erlangung des Heiles einen Platz einräumen zu sollen geglaubt. Gewiß konnten manche Ausdrücke, wie die R. 4, 3 f. und 10 von den Elementen der Welt oder mehrere Stellen von der Beschneidung, zu dieser Auslegung führen. Aber sie steht entschieden im Widerspruch mit dem Gedanken des Apostels, für welchen das Gesetz eine unteilbare Einheit bildet, die konkrete Offenbarung des göttlichen Willens. In seinen Augen ist die Beobachtung des Moralgesetzes ohne die Liebe nicht der wahre Gehorsam, welcher Gott gefallen kann; die Liebe aber kommt nur aus der Rechtfertigung durch den Glauben (R. 5, 6). Durch diesen allein öffnet sich das Herz der Liebe zu Gott und leistet ihm den Kindesgehorsam, zu welchem er den Menschen führen will.

Luther hat diese wahre evangelische Heilsordnung wieder ans Licht gebracht. Er hatte sie besonders aus dem Galaterbrief geschöpft, den er seine Braut, seine Katharina von Bora, nannte. Aber er hatte nur deshalb die Freude und die Macht der geistlichen Freiheit so lebendig erkannt, weil er die Ketten der Knechtschaft, die Last der Sünde und des Gesetzes, welches ihn verdammt, so schmerzlich gefühlt hatte. Wer einen solchen Brief verstehen will wie er, muß zuvor wie er die Angst erfahren haben, welche aus dem Worte kommt, wenn es ernst genommen wird: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibt in alle dem, das geschrieben steht in dem Buch des Gesetzes, daß er's thue“ (3, 10).

Der erste Brief an die Korinther.¹⁾

I. Von dem Brief an die Galater bis zu dem ersten an die Korinther.

Paulus schrieb den Galaterbrief wahrscheinlich in den drei ersten Monaten seines Aufenthaltes zu Ephesus, während deren er in der Synagoge predigte (Apostelgesch. 19, 8). Da seine Predigt nur zu unfruchtbaren Streitigkeiten führte, sonderte er darauf die gläubig Gewordenen ab und begann den Griechen zu predigen; das setzte er dann regelmäßig zwei ganze Jahre hindurch täglich in dem Saale des Rhetors Tyrannus fort. Diese öffentlichen Versammlungen fanden ungeheuren Anklang nicht nur in der Stadt Ephesus, sondern in der ganzen Provinz Asien. Der Apostel besaß damals eine außerordentlich große geistige Gewalt, wie die des Petrus zu Jerusalem bei der Gründung der Kirche. Die jüdischen Exorcisten, die sich in Ephesus, wie in allen Städten des Reiches fanden, gebrauchten seinen Namen, wie den Jesu, welchen er predigte, für ihr Wirken. Sogar die, welche sich mit den geheimen Künsten der Magie be-

¹⁾ Spezielle Kommentare zu den Korintherbriefen: Mosheim, Erklärung des ersten Briefes, 1721; 2. Aufl., enth. den zweiten Br., 1762; Schulz, 1784; Morus, 1794; Billroth, 1833; Rückert, 1836 und 1837; Jäger, 1838; Oslander, 1. Br. 1847; 2. Br. 1858; Monneron, Analyse et paraphr. des deux ép., 1851; A. Maier, 1857; Neander, herausgeg. von Beytschlag, 1859; Holsten im Ev. des Paulus, 1880; Heinrichi, 1. Br. 1880; 2. Br. 1887; Stanley, 5th ed. 1882; Beet, 1882; 3d ed. 1885.

Zu dem 1. Briefe: A. W. Krause, 1792 und 1818; Heydenreich, 1825; Edwards, 1885; Komm. des Verfassers, 1886.

Zu dem 2. Briefe: Emmerling, 1823; Klöpffer, 1874.

Spezielle Arbeiten über die beiden Briefe: Bleek, in den Studien und Krit. 1830; Rabiger, Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Br. des Ap. P. an d. kor. Gemeinde, 1847; 2. Aufl. 1886. Eylau, Zur Chronologie der Korintherbriefe, 1873; Beytschlag, in den Studien und Krit. 1865 und 1871; Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Paulus, 1869; Ekedahl, Inter Paulum et Corinthios quae intercesserint rationes usque ad missam epistolam primam canonicam, 1887.

faßten, Juden wie Griechen, verbrannten in der Erkenntnis der Überlegenheit seines Wortes öffentlich die Bücher, welchen sie ihre Zauberformeln entnahmen; so mächtig wuchs, sagt Lukas, das Wort des Herrn und nahm überhand (B. 10—20). Diese Zeit war, so scheint es, der Höhepunkt der Machtentfaltung von oben her in Pauli Person.

Zwei Jahre und drei Monate übte der Apostel diese Wirksamkeit zu Ephesus aus, als der Gedanke einer neuen Aufgabe in ihm erwachte. Er nahm sich vor, nach einem Besuche der Gemeinden Griechenlands und einem letzten Abschiede von der zu Jerusalem sich in den Occident, insbesondere nach Rom, zu begeben (Apostelgesch. 19, 21). Ohne Zweifel hatte er aus Macedonien und Achaja Nachrichten erhalten, die ihm einen Besuch in Griechenland als notwendig erscheinen ließen; auch lag es ihm am Herzen, ehe er den Orient für immer verließ, der Gemeinde zu Jerusalem ein letztes Zeichen der Dankbarkeit aller von ihm in Kleinasien und Griechenland gegründeten Gemeinden darzubieten. Endlich legte ihm das, was er von einer zu Rom begonnenen Evangelisationsarbeit erfahren hatte, den Wunsch nahe, persönlich daran Anteil zu nehmen und seine Thätigkeit im Occident zu beschließen, wo es weite heidnische Länder gab, denen das Evangelium noch nicht verkündigt worden war. Aus allen diesen Gründen erkannte Paulus, daß das Ende seines Aufenthaltes in Ephesus nahe, und sandte, um seinen Besuch in Griechenland und die allgemeine Sammlung, die er für Jerusalem zu veranstalten wünschte, vorzubereiten, zwei seiner Gehülfen, Timotheus und Erastus, nach Macedonien, wobei er dem ersteren den Auftrag gab, sich auch nach Achaja zu begeben, wenn die Zeit es ihm erlaubte (Apostelgesch. 19, 22; vergl. 1. Kor. 4, 17; 16, 10). Danach blieb er selbst noch einige Zeit in Ephesus (B. 22), so daß wir, wenn wir den augenscheinlich ziemlich langen Zeitraum, von dem in diesem Verse die Rede ist (ἐπέσχευ χρόνον), zu den zwei Jahren und drei Monaten, die vorhergingen, hinzurechnen, ungefähr eine dreijährige Dauer der Thätigkeit des Paulus in Ephesus erhalten. Dies Ergebnis der Erzählung der Apostelgeschichte stimmt mit der Erklärung des Apostels in seinen Abschiedsworten an die Ältesten dieser Gemeinde, Apostelgesch. 20, überein: „Denket daran, daß ich nicht abgelaufen habe, drei Jahre Tag und Nacht einen jeglichen mit Thränen zu vermahren.“ Wir werden sehen, daß der erste Korintherbrief gegen Ende dieses Aufenthaltes geschrieben wurde.

II. Die Gründung der korinthischen Gemeinde.

Diese wichtige Gründung, welche uns Apostelgesch. 18 berichtet wird, hatte im Laufe der zweiten Missionsreise Pauli etwa im Frühling des Jahres 52 stattgefunden. Der Apostel langte allein und von seinem verhältnismäßigen Mißerfolg in Athen vielleicht entmutigt in Korinth an. Korinth war die Hauptstadt der Provinz Achaja, d. h. des ganzen südlichen Griechenlands, geworden. Es war im Jahre 44 vor Chr. Geb. ungefähr hundert Jahre nach seiner Zerstörung durch Mummius von Julius Cäsar wieder aufgebaut worden. Schnell zu neuer Blüte gekommen zählte es jetzt 6—700,000 Einwohner und umfaßte außer der zurückgekehrten griechischen Bevölkerung eine starke Kolonie römischer Bürger, besonders Freigelassener, und eine zahlreiche jüdische Gemeinde. Man zählte unter dieser Bevölkerung 200,000 freie Bürger und 4—500,000 Sklaven. Dieses gewaltige und schnelle Anwachsen, welches an das mancher modernen Städte der Vereinigten Staaten von Amerika erinnert, hatte besonders seinen Grund in der bevorzugten Lage dieser Stadt auf dem Isthmus zwischen dem ägäischen und dem ionischen Meere, welcher den Peloponnes mit dem Festlande verband. Durch den Hafen von Kenchreä im Osten war es mit Asien, durch den von Lechäum im Westen mit Italien und dem Occident

verbunden, und dadurch wurde ein ungeheurer Verkehr bedingt. Zu gleicher Zeit war es ein Hauptsitz griechischer Bildung geworden. Es hatte eine Menge von Rhetorensälen und Schulen der Philosophie, und die Industrie und die schönen Künste standen in hoher Blüte. Aber die Sittenverderbnis hatte mit diesem äußeren Gedeihen gleichen Schritt gehalten. Auf dem Gipfel der Akropolis strahlte der Tempel der Venus, wo den Einwohnern und den Fremden alle Mittel der Ausschweifung dargeboten wurden. Die Bevölkerung des neuen Korinth übertraf an Verderbtheit die der andern griechischen Städte, so daß man mit dem Ausdruck korinthisch leben (*κορινθιάζειν*) die lasterhafteste Lebensweise bezeichnete, und sprichwörtlich von einem korinthischen Schmause oder einem korinthischen Trinker redete.

Als der Apostel nach Korinth kam, war er ein Mann von vierzig bis fünfzig Jahren. Er kam als einfacher Handwerker. Für das Werk, das er dort unternahm, in diese verderbte Masse ein erneuerndes Salz hineinzutragen, konnte er nur auf zwei Hilfsquellen rechnen: auf das Gefühl des Ekels, welches der Zustand des sittlichen Elends, in das sie versunken war, dieser Bevölkerung einflößen mußte, und andererseits auf die dem Wort vom Kreuz innewohnende Macht, die er selbst lebendig erfahren hatte. Der Stützpunkt, den er in den Weissagungen und der Offenbarung des Alten Testaments fand, wenn er sich an Juden wandte, fehlte ihm in diesem wesentlich heidnischen Kreise; und was die Wohlredenheit und die geistreichen Kunstgriffe betrifft, welche die Stärke der griechischen Rhetoren und Philosophen ausmachten, so lagen ihm derartige Mittel fern, und sie erschienen ihm unverträglich mit dem Wesen der Sache, deren Sieg er ersehnte. Daraus erklärt sich das Gefühl, mit welchem er an diese Aufgabe herantrat, und welches er 1. Kor. 2, 1—5 selbst beschrieben hat.

Vor allem mußte er für seinen Unterhalt sorgen. Er suchte unter seinen Landsleuten einen Meister seines Handwerks und fand ihn dank einer neuerlichen Maßregel des Kaisers Klaudius, der die Juden aus Rom vertrieben hatte. Ein Zeltnacher, namens Aquilas, ein aus Pontus in Kleinasien gebürtiger Israelit, hatte aus jenem Grunde sein Geschäft in Rom aufgeben müssen und war eben in Korinth angekommen. Bei ihm trat Paulus in Arbeit; er führte ihn, sowie sein Weib Priscilla, zur Erkenntnis Christi, und dieses Verhältnis wurde für seine ganze weitere Thätigkeit höchst bedeutungsvoll.

Hilgenfeld hat behauptet, Aquilas und Priscilla seien bereits vor ihrer Ankunft in Korinth Christen gewesen. Diese Meinung, welche die Annahme begünstigen soll, daß in Rom eine ursprünglich judenchristliche Gemeinde gewesen sei, läßt sich mit dem Wortlaut der Apostelgeschichte nicht in Einklang bringen; denn Lukas bezeichnet Aquilas als „einen Juden“ (Kor, 18, 2), und nicht als einen Jünger, was er sicher gethan hätte, wenn Aquilas schon Christ gewesen wäre. Lukas berichtet alsdann von den ersten Predigten des Apostels an den Sabbathen in der Synagoge, durch welche er eine Anzahl von Juden und Heiden gewann. Unter den letzteren sind augenscheinlich heidnische Proselyten zu verstehen, welche den Gottesdienst in der Synagoge besuchten. Allein Paulus scheint bei diesem Anfang seines Wirkens noch keinen kräftigen Angriff gemacht, sondern erst nach der Ankunft des Silas und Timotheus, befestigt im Geist, das Zeugnis von der Messianität Jesu machtvoll abgelegt zu haben (Apostelgesch. 18, 5). Da erhob sich denn auch ein so heftiger Widerspruch, daß sich Paulus durch die Lasterungen der Gegner genötigt sah, die Synagoge zu verlassen. Er zog sich mit den Gläubigen in das Haus eines griechischen Proselyten, Namens Titius Justus, zurück, welches neben der Synagoge lag. Es ist mir unverständlich, was Heinrich und Weizsäcker hier Widersprechendes zwischen der Erzählung der Apostelgeschichte und Paulus

eigenem Zeugnis in seinem Briefe finden wollen. Nach der Angabe des Apostels, sagen sie, bestand die Gemeinde wesentlich aus Heiden. Schließt das aber aus, daß Paulus, wie überall, so auch hier mit der Predigt in der Synagoge den Anfang gemacht hat, obwohl er bei den Juden zu Korinth nicht viel mehr Erfolg hatte, als bei denen zu Thessalonich oder zu Athen (Apostelgesch. 17, 17)? — Der Kreis von Personen, in welchen uns der 1. Korintherbrief einführt (Krispus, Gajus, Stephanas, Achaïus, Fortunatus, R. 1, 14. 16 und 16, 17) soll ein ganz anderer als der sein, welchen uns die Apostelgeschichte kennen lehrt (Justus, Krispus, Sosthenes, R. 18, 7. 8. 17). Allein von diesen drei Personen finden sich zwei in dem Briefe wieder, Krispus und Sosthenes. Ist das nicht genug, wenn es sich um eine rein zufällige Erwähnung handelt, wie man sie in einem Briefe findet? Aus dem ersten Brief an diese Gemeinde geht deutlich hervor, daß sich in ihrem Schoße unter der Menge der Heiden, welche dem Evangelium zugeführt worden waren, ein Kern von Gläubigen jüdischen Ursprungs befand (1, 12. 24; 3, 22; 8, 18; 9, 20. 22; 10, 1; 12, 13). Der zweite Brief ist ohne diese Annahme nicht zu erklären, und sie genügt völlig, um den Bericht des Lukas zu rechtfertigen. Auch tritt eine deutliche Übereinstimmung zwischen der Art hervor, wie Paulus das Gefühl der Niedergeschlagenheit und Furchtsamkeit beschreibt, welches der ersten Zeit seines Aufenthalts zu Korinth eigen war (R. 2, 1—5), und der Erzählung des Lukas, die von einer gewissen Schwäche im Anfang seiner Thätigkeit in dieser Stadt redet, bis er durch die Ankunft seiner beiden Mitarbeiter gestärkt wurde. Auch ein anderer unbedeutender Punkt beweist die Übereinstimmung beider Berichte. Lukas erwähnt einen Obersten der Schule, Krispus, welcher samt seinem ganzen Hause das Beispiel des Glaubens an Christum gab. Paulus aber nennt unter der kleinen Zahl derer, welche zu Korinth von seiner Hand getauft worden waren, an erster Stelle einen Krispus; das erklärt sich daraus, daß Paulus vor der Ankunft seiner Mitarbeiter die Taufhandlung, welche eigentlich nicht seine Sache war, und die er denselben später überließ, selbst vollzogen hatte (1. Kor. 1, 17).

Bedenkt man den Unterschied zwischen Geschichte und Biographie, so ist es unmöglich, sich eine vollständigere Harmonie vorzustellen, als die, welche zwischen dem Bericht des Lukas und den gelegentlichen Angaben des Apostels in seinen Briefen besteht.¹⁾

Ein Beweis, wie sehr der Apostel damals der Ermutigung bedurfte, ist die Erscheinung, die ihm nach dem Bericht des Lukas damals zu Teil wurde, und bei der der Herr zu ihm sprach: „Fürchte dich nicht, sondern rede“, und ihm ein großes Volk in dieser Stadt verhieß.

Nach achtzehn Monaten mußte Paulus infolge der Feindseligkeit der Juden vor dem Prokonsul Gallion erscheinen. Das Verhalten dieses Statthalters hierbei entspricht durchaus der völligen Unparteilichkeit der römischen Justiz und dem wohlbekannten Charakter dieses ausgezeichneten Mannes, des Bruders des Philosophen Seneka. Die Haltung der Menge (obwohl zweifellos aus dem Text das Wort: die Griechen entfernt werden muß, es handelt sich um Heiden)²⁾ erklärt sich leicht durch das sichere Auftreten Gallions, welches die Erregung des Volkes gegen die bei der heidnischen Bevölkerung stets mißliebigen Juden ermutigt hatte (B. 12—17).

Nach dieser Episode verlängerte sich der Aufenthalt des Paulus zu Korinth noch ein wenig, bis er sich mit Aquilas und Priscilla in Kenchreä einschiffte

¹⁾ Ich kenne kaum ein so unzutreffendes und unbilliges Urteil als das Weizsäckers (Ap. Zeitalter, S. 269): „Das von der Apostelgeschichte gezeichnete Gesamtbild ist Zug für Zug das Gegenteil von dem, was aus dem 1. Korintherbriefe hervorgeht.“

²⁾ Einige lesen noch irrthümlicher: die Juden.

und nach Ephesus fuhr. Der gesamte Aufenthalt zu Korinth muß zwei Jahre gedauert haben (B. 18—19); wir nehmen an: vom Frühling des Jahres 52 bis 54.

III. Der Inhalt des Briefes.

Wir finden in diesem Briefe den üblichen Rahmen der paulinischen Briefe vollständig durchgeführt: 1) Die Adresse und die Erwähnung seines Dankes für die Gemeinde (R. 1, 1—9); 2) die Ausführung der verschiedenen Gegenstände, deren Behandlung der Zustand der Gemeinde erforderte (1, 10—15, 58); 3) der Schluß nebst besonderen Mitteilungen (R. 16).

Die Adresse und die Danksagung (1, 1—9).

Die Adresse (B. 1—3) unterscheidet sich durch gewisse besondere Züge von denen der vorhergehenden Briefe. In den Thessalonicherbriefen steht die Gemeinde im Vordergrund; es genügt, die Thatsache ihres Bestehens zu bemerken: eine Gemeinde des Herrn mitten in der Heidenwelt! Welch neues Schauspiel! Im Galaterbrief, wo das Werk des Paulus in Gefahr war und seine apostolische Würde verdächtigt wurde, wird der göttliche Charakter seines Berufs von den ersten Worten an energisch verteidigt. In Korinth, wo das Werk des Herrn durch die Spaltungen und durch die Laster derer, welche davon erfaßt worden waren, in Frage gestellt wurde, hebt Paulus mit Nachdruck die Heiligkeit hervor, die den normalen Zustand aller wahren Christen und das Band bildet, welches die gemeinsame Anbetung Jesu um sämtliche Glieder des Leibes trotz ihrer räumlichen Trennung schlingt. Obwohl Paulus diesen Brief unter die Bürgschaft seines von Gott gewollten Apostolates stellt, gesellt er sich doch als mitverantwortlichen Verfasser dieses Schreibens einen einfachen Bruder, den Sosthenes, zu. Es erscheint mir sehr wahrscheinlich, daß dieser Sosthenes dieselbe Person wie der Oberste der Schule zu Korinth ist, der ebenfalls diesen Namen trug, und der vor dem Richterstuhl Gallions von den Griechen mißhandelt wurde. Diese Identität würde den wichtigen Platz erklären, den Paulus diesem Bruder an seiner Seite in der Adresse einräumt. Nach jenem Auftritt zum Evangelium bekehrt und als angesehenes Mitglied der Gemeinde, wie vordem der Synagoge, konnte er in diesem Augenblick besser als irgend ein anderer die Belehrungen und Ermahnungen des Apostels unterstützen und ihnen jeden Schein des Persönlichen nehmen. Das hatte ohne Zweifel einen besonderen Wert angesichts der inneren Spaltungen, mit welchen sich der Apostel befassen mußte; vergl. Gal. 1, 2. Es ist auch möglich, daß Sosthenes in der Abwesenheit des Timotheus (R. 16, 10) dem Paulus gleichzeitig als Schreiber diente, obwohl das nicht ausgesprochen wird, auch die Eigenschaft, in welcher Paulus hier den Namen desselben neben den seinigen stellt, weit höher steht, als jene Verrichtung sie ihm geben könnte. Was Paulus als Vertreter des Apostolats seinen Lesern sagen will, das bestätigt Sosthenes als einfacher Jünger den Korinthern, seinen Landsleuten.

Indem Paulus zu der Person der Leser übergeht, bezeichnet er sie zunächst als Geheiligte in Christo Jesu. Das ist die unerläßliche Eigenart des Gläubigen im Gegensatz zu seinem früheren Wandel, auf Grund deren Paulus sein Schreiben an sie richten kann. Dann hebt er nochmals den Charakter der Heiligkeit hervor, nicht mehr als Thatsache, sondern als Ziel der an die Glieder der ganzen christlichen Kirche ergangenen göttlichen Berufung (*κλητοὶς ἁγίοις σὺν πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις . . .*), einer Kirche, welche überall ausgebreitet ist, und deren Glieder die Anrufung Jesu Christi, als ihres Herrn, gemein haben.

Die Absicht einer solchen Adresse ist klar. Die Leser dürfen nicht in die Laster zurückfallen, aus denen sie der göttliche Ruf herausgezogen hat, auch

nicht durch Spaltungen den Leib zerreißen, der einer ist in Christo, dem einen Herrn aller.

Der ganze Brief ist gleichsam im voraus in diesen beiden Gedanken zusammengefaßt, die so nachdrücklich in der Adresse hervorgehoben werden: Heiligkeit der Glieder, Einheit des Leibes.

Die Dankagung (B. 4—9) ist nicht weniger charakteristisch. Im Galaterbrief fehlte sie, wie wir gesehen haben, ganz; in den Thessalonicherbriefen bezog sie sich auf die herrlichen Tugenden, durch welche sich dort das neue Leben offenbarte, auf den Glauben, die Liebe, die Hoffnung. In unserem Briefe dankt Paulus nicht für das Vorhandensein der Früchte des Geistes, sondern nur für den Reichtum der Gaben, welche der Geist der Gemeinde mitteilt, der Gaben des Wortes und der Erkenntnis. Unter dieser besonderen Form, bemerkt Paulus ausdrücklich, hat Gott ihnen das Zeugnis von Christo, das er ihnen gebracht, und welches sie im Glauben angenommen haben, versiegelt. Die Ausdrucksweise Pauli hierbei legt den Gedanken an einen bedenklichen Mangel im Innern dieses so glänzenden geistlichen Zustandes nahe. Er giebt sogar seinen Lesern zu verstehen, daß sie, falls sie geneigt wären, sich dieses Reichtums zu überheben, nicht vergessen sollten, daß derselbe nur einen vorübergehenden Wert hat, und nur das Angeld ist auf unendlich viel höhere Güter, welche die Offenbarung des Herrn bringen wird. Möchten sie nur, fügt er gleichsam warnend hinzu, in der Gemeinschaft des Herrn Jesu Christi bis zu diesem großen Tage unsträflich erhalten werden! Wenn man diese Dankagung mit Aufmerksamkeit liest, ahnt man bereits alle die ernstesten Mängel, die sie im Auge hat, und welche der Brief zur Sprache bringen wird.

Der Hauptteil des Briefes (1, 10—15, Ende).

Der Apostel hat eine große Anzahl von Dingen zu behandeln, nicht, wie an die Galater, nur eins. Man kann deren zehn von sehr verschiedener Art aufzählen. Die Frage ist nun, wie er sie gruppieren wird, um sie in einer gewissen Ordnung zu behandeln. Denn er ist zu sehr logisch veranlagt, als daß er es dem Zufall überlassen könnte, wie sie sich seinem Geiste darbieten werden. Mit großer Weisheit beginnt er mit dem, das ihm Gelegenheit bietet, in dem Bewußtsein der ganzen Gemeinde seine apostolische Stellung, welche leider in dem Herzen mancher erschüttert war, wieder herzustellen. Danach kann er dann die übrigen Stoffe mit Hoffnung auf Erfolg behandeln.

Erster Gegenstand: Die Spaltungen in der Gemeinde (1, 10—4, 21).

Unter der Form einer Ermahnung zur Einigkeit stellt Paulus den traurigen Zustand der Spaltung, der in Korinth herrscht, fest. Er ist darüber nicht durch Abgesandte aus Korinth, welche gerade bei ihm sind (K. 16, 17—18), und die er nicht in der Rolle von Anklägern der Gemeinde erscheinen lassen möchte, unterrichtet worden, sondern durch die Hausgenossen einer Frau, Namens Chloë. Ob diese aus Korinth war und sich gegenwärtig in Ephesus aufhielt, oder ob sie aus Ephesus war und einige Zeit in Korinth zugebracht hatte, wissen wir nicht. Folgende Nachrichten hat er empfangen: Man führt in Korinth nicht einerlei Rede, sondern jeder hat seine Formel; der eine will zu Paulus gehören, der andere zu Apollos, der dritte zu Kephas, andere zu Christus; als ob Christus geteilt werden könnte! Als ob Paulus oder ein anderer Anteil an dem Kreuzestode hätte! Als ob ein einziges Gemeindeglied zu Korinth auf einen andern als den Namen Jesu getauft worden wäre! Paulus ist froh darüber, daß er nur zwei oder drei Personen zu taufen Ge-

legenheit gehabt hat, so daß niemand glauben kann, er habe je auf seinen eigenen Namen getauft (B. 10—16).

Wie war diese Spaltung entstanden, und worin bestand sie? Sie war noch nicht zu einem völligen Bruch gediehen; denn es ist mehrfach von Versammlungen der ganzen Gemeinde die Rede (R. 11, 18 und 14, 23); aber sie hatte die Einigkeit der Herzen gestört und mehrere Parteien hervorgerufen, welche geneigt waren, sich gegenseitig herabzusetzen. Es ist schon schwer, die ersten drei Stichworte zu verstehen. Wenn Paulus seine eigene Partei an die Spitze stellt, so folgt daraus nicht, daß die Spaltung von derselben ausgegangen sei; vielmehr will er dadurch zu verstehen geben, daß er diese Partei so wenig als die übrigen billigt. Der Ausgangspunkt des Übels liegt wahrscheinlich bei den Anhängern des Apollos. Dieser Lehrer wird uns (Apostelgesch. 18, 24 ff.) als ein Jude aus Alexandria dargestellt, der ein beredter Redner war und in der Schrift wohlbewandert. Von Priscilla und Aquilas zum christlichen Glauben geführt, war er von ihnen von Ephesus nach Korinth gesandt worden, jedenfalls um dort an die Stelle des Paulus zu treten, der eben mit ihnen abgereist war. Er hatte einen segensreichen Einfluß auf die Gläubigen geübt und machtvoll auf die jüdische Bevölkerung eingewirkt. Danach kann man sich leicht das Weitere vorstellen. Manche hatten sich von dem Neuangekommenen einnehmen lassen, sie hatten Vergleiche angestellt und seine geistreiche und glänzende Lehrweise auf Kosten der nüchternen und in der Form einfachen des Apostels Paulus erhoben. So hatte sich um Apollos ohne seine Schuld ein Kreis von Bewunderern gebildet, welche sich an ihn, als an ihren geistlichen Vater hielten. Es war unvermeidlich, daß ein anderer Teil der Gemeinde gegenüber dieser scharf betonten Bevorzugung mit Eifer die Verdienste des Paulus geltend machte, an seine grundlegende Arbeit erinnerte und erklärte, an ihm, als dem wahren Vertreter des Evangeliums, treu festhalten zu wollen. Zwischen diesen beiden Parteien des Paulus und des Apollos konnte es keinen innern Unterschied geben; denn dieser war von Priscilla und Aquilas, den intimen Freunden des Paulus, im Evangelium unterwiesen worden; auch Paulus bezeugt selbst seine vollkommene Einigkeit im Geiste mit Apollos, wenn er ihn mit dem Gärtner vergleicht, der das, was er selbst, Paulus, gepflanzt hatte, begossen hat, und dann hinzufügt: „Gott ist es, der das Gedeihen giebt, der aber pflanzet und der da begießt, sind eins“ (R. 3, 6—8). Apollos selbst scheint sehr unzufrieden mit der Rolle eines Nebenbuhlers gewesen zu sein, die man ihn Paulus gegenüber spielen ließ (1. R. 16, 12—13). Aus allen diesen Gründen ist es uns unmöglich, der Meinung Heinrichs die geringste Wahrscheinlichkeit zuzugestehen, welcher dem Apollos ganz seltsame Ansichten über die Taufe zuschreibt, die er aus den griechischen Mysterien entlehnt haben soll, oder der Farrars, welcher aus der Partei des Apollos den Vorläufer des Marcionismus und des antinomistischen Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts macht. Das sind Einbildungen, über die sich nicht reden läßt, weil sie eben auf keinem wirklichen Textgrunde ruhen.¹⁾ Der Unterschied zwischen beiden Parteien muß folgender gewesen sein: Die des Paulus waren Männer von großem Ernst, welche die Arbeit des Gewissens, das Bedürfnis der Vergebung, das Verlangen nach Heiligkeit dazu geführt hatte, das Kreuz zu ergreifen, welches Paulus ihnen darbot, während die des Apollos eher Leute waren, deren Verstand von der Wohlredendheit dieses Lehrers bestochen, deren Einbildungskraft von den geistreichen Er-

¹⁾ S. t. II, S. 52 und 53 alles, was Farrar der Partei des Apollos schuld giebt (Emancipation der Frauen, Leichtfertigkeit der Sitten, Verachtung der Schwachen, üblen Gebrauch der Gaben in den Versammlungen).

klärungen und den glänzenden Allegorien, die er dem Alten Testament entnahm, gefesselt worden war.

Die Partei des Petrus unterschied sich tiefer von den beiden vorigen, als diese unter einander. Sie bestand ohne Zweifel aus Jüdenchristen und Proselyten, welche sich an die Entscheidungen des Konzils zu Jerusalem hielten, den Apostolat und die Lehre des Paulus anerkannten, aber für ihre Person an den Gebräuchen des Gesetzes festhielten, soweit sich diese mit dem Leben in der Gemeinschaft der Christen vertrugen. Endlich muß hier sicherlich ein letzter Zug hinzugefügt werden, nämlich die Zuneigung zu dem Apostel, welche seine persönlichen Beziehungen zu dem Herrn vielen einflößen mußten, und der Reiz der Berichte eines Mannes, der, wenn er Scenen aus dem Evangelium erzählte, sagen konnte: „Das habe ich gesehen, Er hat zu mir gesagt.“ Diese lebendigen Eindrücke konnten sich besonders bei den gläubigen Juden finden, welche Petrus bei den Festen zu Jerusalem gesehen und gehört hatten. Hier tritt uns übrigens eine Frage entgegen, welche die meisten zwar als endgültig verneint ansehen, über die sich aber nach meiner Ansicht streiten läßt. Es handelt sich darum, ob etwa Petrus selbst nach Korinth gekommen war. Paulus spricht von Missionsreisen des Petrus, der andern Apostel und der Brüder Jesu (R. 9, 5). Die Stelle bei Dionysius von Korinth (im zweiten Jahrh.), über die soviel gespottet worden ist, nach welcher Petrus durch Korinth gekommen wäre, als er mit Paulus nach Rom ging, um dort eine Gemeinde zu gründen (Eus. Hist. eccl. II, 25), kann die Erinnerung an eine wirkliche Thatsache enthalten. Die Erwähnung der Gründung der Gemeinde zu Rom durch die gemeinsame Arbeit der beiden Apostel ist nicht so ungereimt, wie oft behauptet wird; denn von dem Gesichtspunkt des Endes des zweiten Jahrhunderts aus erschien die ganze apostolische Zeit als die Zeit der Gemeindegründungen. Es muß zugegeben werden, daß nach den beiden Formeln: „ich bin Paulisch“ und: „ich bin Apollisch,“ welche ein Verhältniß persönlicher Abhängigkeit einschließen, sich die dritte leichter erklärt, wenn sie auf einem ähnlichen Verhältniß beruht. Aber es ist unmöglich, etwas Sicheres darüber aufzustellen.¹⁾

Die schwierigste Frage bleibt nun noch zu beantworten, nämlich, wer die waren, die sagten: „Und ich bin Christi?“ Es giebt darüber eine große Verschiedenheit der Meinungen. Man hat versucht, diesen Worten einen ganz harmlosen Sinn zu geben. Nach einigen (Mayerhoff, Ebrard) wäre das die Bezeichnung, welche Paulus als die seinige der drei andern Parteien entgegensetzte; oder nach den griechischen Vätern, Calvin, Eichhorn, Bleef u. a., wäre es im allgemeinen die Formel, die jeder Christ annehmen sollte. Allein in beiden Fällen hätte sie den andern durch eine Adversativ-Partikel bestimmt gegenüber gestellt werden müssen. So, wie sie dasteht, parallel mit den andern, fällt sie mit ihnen unter denselben Vorwurf: „Jeder unter euch spricht.“ In der That verurteilt sie die nachfolgende strenge Frage: „Ist Christus nun zertrennet?“ am direktesten. Diese Gründe hindern uns ebenfalls, die Meinung Rabigers²⁾ anzunehmen, der in dieser Formel diejenige sieht, welche jede der drei vorhergehenden Parteien für sich in Anspruch nehmen, den übrigen aber verwehren möchte.

Natürlicher ist die Erklärung, nach welcher die vierte Partei, über die ausschließliche Bevorzugung dieses oder jenes Dieners Christi durch die drei andern aufgebracht, in entgegengesetzter Richtung übertrieben und mit der An-

¹⁾ S. Weiß, Einl. § 19, 4, Anm.

²⁾ Krit. Untersuchungen über den Inhalt der beiden Br. an die Kor. Gem. 1847; 2. Aufl. 1886.

nahme dieses Titels erklärt hätte, daß sie sich wenig um die Diener kümmern und sich nur an den Herrn halten wolle. Diese Erklärung findet sich mit verschiedenen Schattierungen bei Rückert, Hofmann, Meyer, Heinrich und Renan (Saint Paul, S. 378). Sie ist sehr einfach, kann aber nur dann aufrecht erhalten werden, wenn das besondere Band angegeben wird, durch welches sich die „Christlichen“ in so naher Beziehung zu ihm glaubten, daß sie sich unter Ausschluß der übrigen, ja sogar ganz unabhängig von den Aposteln Paulus und Petrus, als die seinen erklären konnten. Diese Erklärung würde uns also mit Notwendigkeit zu der einen oder andern der nachfolgenden Annahmen führen.

Schenkel,¹⁾ dem sich de Wette, Grimm und andere angeschlossen haben, hat gemeint, diese Leute nähmen eine von den Aposteln unabhängige Stellung wegen der direkten Beziehungen ein, die sie mit dem verkündeten Christus durch Visionen oder persönliche Offenbarungen desselben zu haben behaupteten. Diese Partei wäre so die Vorläuferin der Irrlehrer, welchen wir später in der Gemeinde zu Kolossä begegnen werden; ihre Häupter wären, wie jene, Juden aus Kleinasien gewesen. — Schenkel stützt sich auf die Offenbarungen, welche Paulus sich im 2. Korintherbriefe zuschreibt, als wollte er sagen: Habt ihr Visionen, ich habe deren auch. Aber das ist keineswegs der Sinn, in welchem Paulus die Verzückungen anführt, die er erfahren hat, 2. Kor. 12. Wäre dies sein Gedanke gewesen, so würde er ihn in der Form ausgesprochen haben, in der wir einen ähnlichen Gedanken in der Stelle R. 11, 21—23 entwickelt finden. — Diese Leute waren mit Empfehlungsbriefen nach Korinth gekommen (2. Kor. 3, 1). Wo waren diese ausgestellt? Mit mehr Wahrscheinlichkeit in Palästina, als in Kleinasien. — Zwei Ausleger, Dähne²⁾ und Goldhorn³⁾ haben diese Erklärungsweise modifiziert, indem sie an die Stelle der Visionen und Verzückungen, von denen Schenkel redet, ein Gemisch von alexandrinischen Philosophemen setzten, durch welche jene Lehrer der apostolischen Lehre den Glanz zu geben suchten, der ihr fehlte. Ewald⁴⁾ und Farrar⁵⁾ ziehen es vor, den besonderen Charakter dieser Partei durch einen Zusatz von essenischem Asketentum zu erklären.

Alle Erklärungen dieser Art haben den Nachteil, daß sie rein hypothetisch sind.

Annähernd dasselbe kann von der Erklärung Neanders gesagt werden (in den ersten Ausgaben seiner Schrift über das apostolische Zeitalter), welche Olshausen und Guericke angenommen haben. „Die Christi“ wären gebildete Heiden gewesen, die sich der Kirche aus Bewunderung für die erhabene Moral des Evangeliums angeschlossen hätten, aber die judaisische Beimischung beklagten, durch welche die Apostel die neue Lehre Jesu, von der sie durch irgend eine authentische Urkunde Kenntnis erhalten hätten, verdarben. Sie behaupteten also, daß sie auf Jesum zurückgingen und von ihm allein abhängen wollten. Nach ihrer Ansicht fand sich in diesem höheren Sokrates alles, was notwendig war, die Welt zu erneuern. — Allein ist es nicht augenscheinlich, daß solche Heiden gesagt haben würden: „Wir sind Jesu,“ und nicht: „Wir sind Christi“? — Diese Anschauungsweise berührt sich im Grunde nahe mit der Erklärung Oslanders⁶⁾, welcher in dieser Partei nicht gebildete

1) De Ecclesia Cor. primaeva factionibus turbata, 1838.

2) Die Christus-Partei in der apost. Kirche, 1841.

3) In der Zeitschr. f. hist. Theol., 1840.

4) Sendschreiben des Ap. Paulus.

5) T. II, S. 55. Er schreibt dem Einfluß dieser Partei die Verhandlungen über die Ehe (1. Kor. 7) zu.

6) Komm. über das 1. Sendschreiben an die Gem. in Kor., 1874. S. 28—31.

Griechen Korinths, sondern Judenthristen sieht, in deren Augen Christus nichts anderes als ein bewundernswerter Lehrer war, welcher durch sein Beispiel und seine Worte fortwährend die treue Beobachtung des Gesetzes empfohlen hatte; sie behaupteten, sich an ihn allein zu halten nach seinem eigenen Worte: „Einer ist euer Meister, Christus.“ Aber diese Hypothese eines gewissen jüdischen Rationalismus ist noch unwahrscheinlicher, als die eines korinthischen Rationalismus.

Baur hat zuerst die Erklärung des Ausdrucks „die Christi“ an bestimmte Stellen geknüpft und ihr dadurch eine sichere historische Grundlage gegeben. Im 2. Korintherbriefe lesen wir (K. 10, 7): „Richtet ihr nach dem Ansehen? Wenn jemand sich selbst zutraut, Christi zu sein, so erwäge er auch, daß, gleichwie er Christi ist, also auch wir Christi sind.“ Eine Beziehung zwischen diesem Wort und der Formel: „Ich bin Christi“, ist schwerlich zu verkennen. Dieses Wort des zweiten Briefes aber hat augenscheinlich die eifrigsten und hartnäckigsten judaisierenden Gegner des Apostels im Auge (vergl. K. 11, 22 ff.). „Sie sind Ebräer, ich auch. Sie sind Israeliter, ich auch. Sie sind Abrahams Samen, ich auch.“ Wir werden so notwendig dazu geführt, in den Christlichen einen Zweig der extremen Partei zu erkennen, welche zu Jerusalem gegen die Gesinnung der Apostel selbst den Heiden den Mosaismus auflegen wollten.

Wir wollen jedoch zunächst bemerken, daß diese Zusammenstellung Baur ein schwer zu lösendes Problem auflegte, nämlich das, von seinem Standpunkte aus den Unterschied zwischen „denen des Petrus“ und „denen Christi“ festzustellen. Gehörte Petrus in dem Maße, wie Baur will, zu den Judaisierenden, wie könnte es dann zwischen ihm und jenen Extremen noch einen greifbaren Unterschied geben? Baur hat diese Schwierigkeit dadurch gelöst, daß er sagt, ebenso wie die Anhänger des Apollos in der Hauptsache mit denen des Paulus übereinstimmten, so war es auch zwischen denen des Petrus und denen Christi der Fall. In Wirklichkeit gab es nur zwei Parteien, die des Paulus und Apollos einerseits und die des Petrus und Christi andererseits. Daß man sich zwei verschiedener Namen für die letztere bediente, geschah nur, um sie zunächst nach ihrem menschlichen und dann nach ihrem göttlichen Haupte zu bezeichnen. — Diese Lösung war augenscheinlich nur ein Auskunftsmittel, um das System Baur's bezüglich des prinzipiellen Gegensatzes zwischen Paulus und den Zwölfen (Petrus inbegriffen) zu retten.

Reuß, Weiß, Alöpfer nehmen auch die Identifizierung der Bezeichnung „die Christi“ und der Ausdrücke an, welche Paulus in den von uns angeführten Stellen des zweiten Briefes gebraucht, geben aber ohne Zögern den Unterschied zwischen der Partei des Petrus und der Christi zu. Jene stellen das gemäßigte Judenthristentum dar, welches den Mosaismus nur für die Christen jüdischen Ursprungs aufrecht erhielt, während „die Christi“ die Tendenz vertreten, das Gesetzesjoch auch den Heiden aufzulegen. Farrar nennt sie mit Unrecht: die Anhänger des Jakobus; denn Jakobus wollte keineswegs den Heidenthristen das Gesetz auflegen.

Storr, Hug, Bertholdt haben gedacht, daß sie mit der Annahme jenes Titels Anspruch darauf machten, die Jünger und Abgesandten des Jakobus, des Bruders des Herrn, zu sein. Aber man bezeichnet sich nicht als Schüler eines Lehrers, weil man Schüler seines Bruders ist. Sie müßten auf irgend eine Beziehung zu Christus selbst Anspruch machen und sich als seine unmittelbaren Schüler bezeichnen; das ist die Ansicht von Thiersch, Benschlag, Hilgenfeld, Holsten u. a. Die beiden letzten lassen sie sogar zu den siebenzig Jüngern gehören, oder zu den Brüdern Jesu, welche als Evangelisten umherzogen (1. Kor. 9, 5); und im Gegensatz zu Paulus, welcher

Jesum nicht gekannt hatte, gaben sie sich für die echten Inhaber der Lehre des Herrn aus. — Unter den sehr zahlreichen Gelehrten, die diesen Gesichtspunkt annehmen, haben wir zwischen denen zu unterscheiden, welche die dem Paulus feindlichen Parteihäupter als mehr oder weniger im Einverständnis mit den Aposteln und deren Abgesandten ansehen (Hilgenfeld, Holsten), und denen, welche sie als aus eigenem Antriebe handelnd denken (Alöpfer, Behschlag). Diese Erklärung ist unter beiden Formen unzulässig. Man begreift, wie frühere Glieder der Gemeinde von Jerusalem, die den Herrn gesehen und gehört hatten, sich vor Paulus, welcher Jesum nicht gekannt hatte, für berechtigt halten konnten, die Bezeichnung „die Christi“ zu führen. Aber konnten sie sich wohl vernünftigerweise im Gegensatz zu „denen des Petrus“, des Hauptes der Apostel, des hervorragenden Jüngers Jesu während seines Erdenwandels, so nennen? Der Gegensatz zwischen Petrus und Christus in jenen beiden Benennungen schließt diese Erklärung ebenso aus, wie die Baur's, welche beide Parteien identifiziert. Demnach scheint es mir, daß wir mit alledem noch zu keiner befriedigenden Lösung gekommen sind.

Bereits J. C. Schmidt hatte angenommen, daß „die Christi“ sich als Anhänger des jüdischen Christus so bezeichneten, in dem Sinne, daß sie die Heiden, denen sie die Beschneidung auflegten, zu Unterthanen des messianischen Königs machten. Dadurch erklärte er, warum sie sich „die Christi“ und nicht „die Jesu“ nannten, eine Bezeichnung, die wirklich bei mehreren der vorstehenden Erklärungen geeigneter gewesen wäre. Wir müssen, wie mir scheint, auf dem als richtig erkannten Wege einen Schritt weiter gehen. Im zweiten Korintherbriefe, dessen vier letzte Kapitel, wie Baur richtig erkannt hat, auf die Partei „derer Christi“ Bezug haben, findet sich eine für die vorliegende Frage sehr wichtige Stelle. Paulus schreibt R. 11, 3—4: „Ich fürchte aber, daß nicht, wie die Schlange Eva verführte mit ihrer Schalkheit, so auch eure Sinne verrückt werden von der Einfältigkeit in Christo. Denn so der da zu euch kommt, einen andern Jesum predigte, den wir nicht gepredigt haben, oder ihr einen andern Geist empfinget, den ihr nicht empfangen habt, oder ein ander Evangelium, das ihr nicht angenommen habt, so verträget ihr's billig.“ Der Ausdruck „ein anderes Evangelium“ könnte sicher einfach die judaisierende Lehre bezeichnen, wie Gal. 1, 6; aber der Ausdruck „ein anderer Geist“ öffnet uns bereits einen andern Horizont, und besonders das Wort „ein anderer Jesus“ versetzt uns auf ein ganz verschiedenes Gebiet. Beide Ausdrücke vereinigt erinnern auffallend an die Worte im 1. Briefe R. 12, 3: „Darum thue ich euch kund, daß Niemand Jesum verfluchet, der durch den Geist Gottes redet.“ Es gab also eine gewisse Auffassung der historischen Person Jesu — nicht nur seiner Thätigkeit als des Christ's — nach welcher man über ihn das Anathema aussprechen konnte. Wie ließe sich ein solcher Ausruf in einer christlichen Versammlung begreifen? Wie mir scheint, nur dann, wenn man einen Unterschied zwischen der Person Jesu und der Christi zu machen versuchte. Wir finden in der Urkirche eine Lehre, die uns den Weg erkennen läßt, auf welchem ein vorgeblich Inspirierter dazu kommen konnte, in der Versammlung ein derartiges Wort auszusprechen. Es ist die Lehre Cerinth's, welcher zwischen Christus, einem göttlichen Wesen, das bei der Taufe auf Jesum vom Himmel herabgekommen war, und zwischen Jesus unterschied, einem einfachen Juden, dem Sohne Joseph's, welcher durch das Kommen dieses himmlischen Christus eine wunderbare Macht und eine höhere Erleuchtung empfangen hatte, der aber von diesem göttlichen Wesen verlassen sich allein in den Qualen und unter dem Fluche des Kreuzes befand. Wir wissen, daß Cerinth ein Christ judaisierender Färbung war; das einzige Evangelium, dessen er sich bediente, war ein verstümmelter Matthäus; er verlangte, daß die mosaische Ordnung

in der Kirche aufrecht erhalten würde und hielt das wahre Evangelium und das Judentum für dasselbe. Epiphanius berichtet — sicher auf Grund eines alten Zeugnisses — daß Cerinth einer der falschen Apostel war, die nach Antiochia gekommen waren, und die bei dem Konzil zu Jerusalem die Beschneidung des Titus forderten. Er glaubt, unser Brief sei gegen ihn geschrieben. Ist das wirklich der Fall? Dann würde die Formel: „Ich bin Christi“, ein weit bedeutenderes Gewicht erhalten. Der Name Christus ist dann nicht bloß im Gegensatz zu denen des Paulus, des Apollos und des Kephas gebraucht, sondern er steht dem Jesu selbst gegenüber. Dann wird es verständlich, wie der Apostel in seiner Entrüstung über den Ausruf des Fluches, welchen Fanatiker gegen den elenden Gefreuzigten schleuderten, 1. Kor. 16, 22 antworten kann: „So Jemand den Herrn Jesum Christ nicht lieb hat, der sei verflucht!“ Dann wird auch der Nachdruck verständlich, mit welchem er Kap. 1 von der Thorheit des Kreuzes redet gegenüber der Weisheit der Welt, die vor Gott Thorheit ist und „den Tempel Gottes verderbet“ (1. Kor. 3, 16 — 20). Rniemell hat demnach „die Christi“ richtig bezeichnet, wenn er sie „Gnostiker vor dem Gnostizismus“ nannte.¹⁾ Sie hatten thatsächlich nicht nur ein anderes Evangelium, sondern auch einen andern Jesus und einen andern Geist.

Nach einer summarischen Widerlegung jener verschiedenen Formeln (B. 13 bis 16), welche gleicherweise die Stellung Jesu als des einen Heilandes und des einen Herrn angreifen, geht Paulus bis auf die Wurzel des Übels zurück und zeigt, daß sie in einer falschen Auffassung des Evangelii besteht. Man macht eine Weisheit statt des Heiles daraus. Man sieht in dem Kreuze ein System, welches bestimmt ist, die Vernunft zu befriedigen, und nicht eine göttliche That, uns aus dem Verderben zu erretten.

Dieser B. 17 und 18 ausgesprochene Grundgedanke wird bis K. 2, 5 entwickelt und angewandt. Wir werden sehen, daß dieses erste Stück, in dem Paulus die Weisheit ausschließt, durch das weitere K. 2, 6 — 3, 4, worin er ihr die richtige Stellung anweist, ergänzt wird.

I. — K. 1, 17 — 2, 5; das Evangelium ein Heil, nicht ein Weisheitssystem.

1. B. 17 — 25. Paulus geht auf die Entwicklung dieses Gedankens ein, indem er der Taufhandlung, die er nur zeitweise verrichtet hat, seine eigentliche Arbeit, das Evangelium zu predigen, das heißt eine neue Botschaft zu bringen, gegenüberstellt. Eine neue Botschaft hat ihren Wert in der seligen Thatfache, die verkündigt wird, und nicht in dem Schmuck der Gedanken und Worte, mit denen sie verkündigt wird. Das gilt besonders von der großen Thatfache, die den Inhalt des Evangeliums bildet, und welche für den Menschen das Geheimnis seines Lebens oder seines Todes einschließt. Bei der Botschaft von einer solchen Thatfache kann es sich für niemand um Weisheit handeln, weder für die, welche sich selbst zum Verderben verurteilen, indem sie dieselbe verwerfen und für Thorheit halten, noch für die, welche darin die Macht Gottes zu ihrer Erlösung finden; denn für diese ist sie etwas anderes und Besseres als eine Weisheit. Schon Jesaias hatte verkündigt, daß die Weisheit bei der Erfüllung des göttlichen Heilsratschlusses beiseite gelassen werden würde. Und gewiß, sie hatte diese Verwerfung verdient durch den falschen Gebrauch, den der Mensch von ihr gemacht hat. Die gesunde Vernunft, die natürliche Weisheit hätte ja Gott in den Wundern der Weisheit erkennen sollen, welche ihr das Schauspiel der Natur darbietet. Sie hat sich dessen geweigert und sich den Thorheiten des Heidentums hingegeben. Weil also die menschliche Weisheit

¹⁾ *Ecclesiae Corinthiacae vetustissimae dissensiones*, 1842. S. auch W. F. Slater: *Faith and life of the early Church*, 1892, S. 356 — 387.

ihre vorbereitende Aufgabe zu lösen verschmäht hat, die darin bestand, den Menschen zu der Erkenntnis und Anbetung des Schöpfers zu führen (Röm. 1, 19—23), hat es Gott gefallen, ihr jeden Anteil an seinem abschließenden Werke zu versagen.¹⁾ Er hat die Weisheit fern gehalten durch die Natur des Heilmittels selbst, das er gebrauchte, und durch welches er sich ausschließlich an das Organ des Glaubens wandte, ohne den Forderungen der Vernunft Rechnung zu tragen. Das Evangelium steht sowohl den Ansprüchen der Juden gegenüber, welche das Göttliche unter der Form äußerer Wunder schauen möchten, als auch denen der Griechen, welche vor allem ein in sich geschlossenes System verlangen, welches das Weltall genügend erklärt. Und Gott bietet ihnen das Heil in der Person eines Gekreuzigten, welcher dem Anschein nach beiden das Gegenteil von dem bringt, was sie verlangen, der aber nichtsdestoweniger für die Gläubigen auf beiden Seiten gerade die Befriedigung dessen in sich trägt, was ihre Forderungen Berechtigtes enthalten: Eine Kraft Gottes für die einen und eine göttliche Weisheit für die andern.

2. B. 26—31. Jene Ausschließung, welche Gott in seinem Heilswerk über die Weisheit verhängt hat, wird durch die Zusammensetzung der korinthischen Gemeinde bestätigt. Wir brauchen nur die Augen aufzuthun: Diejenigen, welche Gott in Christo durch den Glauben zu der Stellung von Weisen, Gerechten, Heiligen, Starken in Gott, mit einem Worte zu künftigen Verherrlichten erhoben hat, stammen fast alle aus den unwissenden und armen Ständen der großen Stadt.

3. R. 2, 1—5. Endlich, wer ist das Werkzeug dieses Heilswerkes unter ihnen geworden? Ein durch seine Beredsamkeit oder Weisheit Starker? Nein, seine Haltung ist der demutsvollen Art seiner Botschaft entsprechend geblieben. Nichts als Schwäche und Zittern bei dem Prediger! Aber Macht Gottes, Beweisung des Geistes und der Kraft in seiner Verkündigung! So ist das Heilswerk unter ihnen gewirkt worden.

Indes darf man nun nicht wähnen, das Evangelium widerstrebe der wahren Weisheit, weil Gott bei der Ausführung und Predigt des Heiles die Mitwirkung der menschlichen Weisheit so entschieden verworfen hat. Die Weisheit ist dem Apostel ein zu hohes Gut, als daß sie außerhalb des Evangeliums bleiben dürfte. Hier beginnt das zweite Stück, welches die Ergänzung des ersten bildet: wenn das Evangelium auch nicht ein Weisheitssystem ist, so schließt es doch die höchste Weisheit in sich, R. 2, 6—3, 4.

II. — R. 2, 6—3, 4: Die in dem Evangelium enthaltene wahre Weisheit.

1. B. 6—9. Diese Weisheit besteht in der Erkenntnis des göttlichen Planes, welcher von Anbeginn verordnet ist und den Zweck hat, den Menschen zu der ihm von Gott bestimmten Herrlichkeit zu erheben. Diesen Plan hätte keine menschliche Erkenntnis fassen können; er ist erkannt worden von denen, welche auf der Höhe des Denkens dieser Welt stehen, und welche den gekreuzigt haben, durch den Gott sie verwirklichen wollte.

2. B. 10—13. Wenn wir diese Weisheit kennen und verkündigen, so geschieht dies, weil sie uns Gott offenbart hat durch seinen Geist, welcher die tiefsten Absichten Gottes erforscht, wie unser Geist die innersten Tiefen unseres eigenen Herzens erfährt. Und derselbe Geist, welcher uns die Weisheit offenbart hat, giebt uns auch Worte von oben her, die imstande sind, den Inhalt einer solchen Offenbarung den andern auszulegen.

3. B. 14—16. Nur hüten wir uns, solche hohe Weisheit den Menschen zu verkünden, bei welchen der geistliche Sinn noch nicht entwickelt ist; denn

¹⁾ S. in dem Komm. des Verf. die Auslegung von B. 21.

einem Menschen, der nur die natürliche Einsicht besitzt, fehlen die nötigen Vorbedingungen, um den göttlichen Plan zu begreifen, er vermöchte ihn nur verächtlich mit Füßen zu treten, sowie die Fülle von neuen Gedanken, die aus dieser Offenbarung fließen.¹⁾

4. R. 3, 1—4. Aus diesem Grunde ist Paulus nicht imstande gewesen, zu Korinth den Inhalt dieser wahren Weisheit darzulegen. Er macht hier die Anwendung der Wahrheit, von der er eben gesprochen hat, auf seine eigene Predigtweise daselbst. Man sieht, daß ihm die Nüchternheit, die elementare Einfachheit seiner Lehre zum Vorwurf gemacht worden war. Darin hat er mit Überlegung und Weisheit gehandelt; der Augenblick war noch nicht gekommen, ihre Erkenntnis zu gewinnen und zu fesseln. Es war vor allem nötig, ihr Herz zu befehren und sie sich in dem neuen Leben einwurzeln zu lassen. Erst danach kann ein Mensch mit Erfolg in den neuen Gesichtskreis, den das Evangelium aufthut, eingeweiht werden, und als Speise für seinen Geist eine christliche Philosophie empfangen. Ohne daß Paulus im geringsten an der Lehre des Apollos Kritik üben wollte, dachte er doch vielleicht hierbei an die Vergleiche, welche von manchen zwischen seiner ganz einfachen Predigt von dem Kreuze Christi und der jenes Lehrers angestellt worden waren. Diese kurze Anwendung, R. 3, 1—4, entspricht genau der am Schlusse des ersten Stückes, R. 2, 1—5; vergl. das *καὶ* und das *καὶ ἐγώ*, R. 2, 1 und 3, 1.

Bis hierher hat Paulus das wahre Wesen des Evangeliums erklärt und gezeigt, wenn dasselbe einerseits die Weisheit ausschließt, daß es andererseits doch die höchste Weisheit enthält. Von da aus führt er nun auf den eigentlichen Charakter des Amtes, welches die Aufgabe hat, dieses Evangelium zu predigen. Das bildet den Gegenstand des dritten Stückes, R. 3, 5—4, 5.

III. — R. 3, 5—4, 5: Das Wesen des christlichen Amtes.

1) R. 3, 5—25. Man schien in Korinth zu glauben, die christlichen Prediger seien Häupter von Schulen, ähnlich wie die griechischen Rhetoren und Philosophen, von denen jeder mit dem Aufgebot aller ihm zur Verfügung stehenden Beredsamkeit sein eigenes System vortrug, um sich einen Kreis von Anhängern zu bilden. Das alles wird jedoch der wahren Auffassung des Evangelii gegenüber hinfällig. Da es sich um das Heil, nicht um ein System handelt, welche Stellung können Prediger, wie Apollos oder er dann einnehmen? Sie sind nichts weiter als Werkzeuge, durch welche man zum Glauben kommt, nicht Wesen, an welche man glaubt. Denn kein anderer als der Urheber des Heiles selbst kann Gegenstand des Glaubens sein. Deshalb ist es thöricht, sie einander als Häupter von Schulen gegenüberzustellen. Ihre Gaben, ihre Verrichtung, das Werk, das sie vollbringen, können verschieden sein; aber das Ziel ihrer Arbeit ist eins, und es kommt nicht Menschen, sondern Gott allein zu, ein Urteil über den Wert derselben zu fällen. Denn es handelt sich um Gottes Eigentum, darum, sein Feld zu ackern, sein Haus zu bauen (B. 5—9).

2) B. 10—20. Daraus ergibt sich die ernste Verantwortlichkeit derer, die das Predigeramt ausüben; das will der Apostel nun zeigen. Das folgende Stück ist dazu bestimmt, die Männer, welche damals die korinthische Gemeinde leiteten, zum Nachdenken zu bewegen. Die dem Paulus zugewiesene Arbeit hat darin bestanden, zu Korinth den Grund des Gebäudes zu legen, und er glaubt sie nach Gottes Willen ausgeführt zu haben. Danach hat die Auf-

¹⁾ So werden die drei in dem ersten Satz von B. 6, welcher das Thema des Folgenden (R. 2, 6—16) bildete, enthaltenen Gedanken entwickelt: eine Weisheit; wir verkünden; bei den Vollkommenen.

gabe derer begonnen, welche berufen waren, das Haus auf dem gelegten und zwar gut gelegten Grunde zu erbauen. Diese Aufgabe ist zarter und schwieriger, als die des Grundlegens. Denn diese besteht thatsächlich darin, den von Gott selbst ein für allemal geschaffenen Grund in den Herzen zu legen, während der Aufbau des göttlichen Hauses eine taktvolle und umsichtige Auswahl der Stoffe erfordert, welche zu einem solchen Bauwerk genommen werden müssen. Es ist schwerer, die Entwicklung des geistlichen Lebens zu leiten, als dasselbe hervorzubringen. Man kann so arbeiten, daß die Gläubigen gerührt, bezaubert, gefesselt werden, ohne mit alledem ihr inneres Leben in gesunder Weise zu nähren, und ihre Gemeinschaft mit Christo wirklich enger zu schließen. Ein Tag wird kommen, an dem das Werk eines jeden unter ihnen an den Herzen derer, die sie gehört haben, der Probe durchs Feuer, dem Gericht des göttlichen Geistes unterworfen werden wird. Welche Freude wird der empfinden, welcher sehen wird, wie sein Werk wohl besteht, wie seine Arbeit angenommen und belohnt wird. Aber wie trostlos wird es für den sein, welcher die Frucht seiner Arbeit in Rauch aufgehen sieht! Wird er selbst mit seinem Werke vergehen? Nein, weil er auf dem rechten Grunde gearbeitet hat; aber für sein Herz welche Qual (B. 10—15)!

Weit schlimmer noch wird das Los derer sein, welche nicht nur schlecht gebaut, sondern das bereits Gebaute beschädigt haben. Das Haus Gottes verderben heißt sich selbst verderben, und das geschieht, so bald jemand sich selbst betrügt, indem er seine eigene Weisheit predigt, anstatt sich zum Werkzeug der göttlichen zu machen (B. 16—20). — Paulus denkt hier an jene zahlreichen Arbeiter, die er uns in ihrer Thätigkeit bei der Übung ihrer geistlichen Gaben Kap. 12—14 vorführen will. R. 4, 15 spricht er von den zehntausend Lehrern der Korinther, welche er ihrem einzigen Vater gegenüberstellt. Die, welche nur rührten, fesselten, bezauberten (B. 10—15), waren vielleicht die Anhänger des Apollos. Die, welche sich an dem Bauwerk vergriffen und zerstörten statt aufzubauen (B. 16—20), waren die Pfleger der Spaltungen und wahrscheinlich genauer die Partei „derer Christi“.

An diese Ausführung über das Wesen des Amtes knüpft sich ein Stück der Anwendung (B. 21—4, 5) hinsichtlich der Stellung der Gemeinde zu dem Amte im allgemeinen und zu der des Paulus im besonderen.

IV. — R. 3, 21—4, 5: Die Stellung der Gemeinde zu ihren Predigern.

B. 21—23. Ihr scheint euch eine Ehre daraus zu machen, euch unter die Fahne dieses oder jenes Lehrers oder Apostels zu stellen. Schämen solltet ihr euch! Ihr gehört nicht ihnen, sondern sie gehören euch; jeder gehört euch mit seinen besonderen Gaben, ebenso wie überhaupt alles, um deswillen, daß ihr Christi seid, welcher Gottes ist, des Herrn über alles.

In den Worten: „Ihr aber seid Christi“, darf man nicht eine Billigung der Formel: „Ich aber bin Christi“, als Parole einer Partei aufgefaßt, erblicken. Im Gegenteil, indem Paulus diese Worte auf die ganze Gemeinde anwendet, verurteilt er den ausschließlichen Gebrauch, den eine Partei sich von dieser Bezeichnung zu machen erlaubt, ebenso wie er durch die Worte: „Paulus, Apollos, Kephas sind euer“, die drei andern Stichworte der Parteien deutlich verurteilt.

Die folgenden Verse, R. 4, 1—5, enthalten die besondere Anwendung dieser Wahrheit auf Pauli Person. Er weiß, daß man ihn zu Korinth richtet, und bittet, sich dessen zu enthalten. Selbst wenn seine Gaben geringer wären, als die eines andern, so würde das nichts ausmachen; alles, was man von

einem Haushalter verlangen kann, ist die Treue in dem Gebrauch dessen, was er empfangen hat. Und in diesem Stück kümmert sich Paulus wenig um irgend ein menschliches Gericht, vor dessen Schranken er gestellt werden könnte. Von dem Herrn erwartet er sein Urteil; denn er allein ist es, dessen Blick bis auf den Grund dringt, bis auf den tiefsten Grund, welchen sein eigenes Gewissen nicht völlig erforschen kann. Sie mögen also ihr Urteil aussetzen bis zu der Zeit, wo der einzig unfehlbare Richter selbst einem jeden das endgültige Lob zuteilen wird.

Aus dem wahren Wesen des Evangeliums hat Paulus die rechte Art des christlichen Amtes hergeleitet und gelegentlich einige besondere Anwendungen dieser Wahrheiten gegeben hinsichtlich der Urteile, deren Gegenstand sein eigenes Amt zu Korinth war. Er deckt nun die verborgene Ursache dieser falschen Auffassung des Evangeliums und des Amtes auf, die Sünde, welche der Quell des beklagenswerten Zustandes der Spaltung geworden ist, in dem diese Gemeinde sich befindet; sie besteht in einem thörichten Hochmut (B. 6—21).

V. — K. 4, 6—21: Der Hochmut, der Grund der Spaltungen.

Wenn Paulus den Apollos und sich selbst namentlich anführt, wie er es gethan hat (K. 3, 4 ff.), so wollte er nur Beispiele geben. Was er über sie gesagt hat, bezieht sich in Wirklichkeit auf alle die, welche in der Gemeinde lehren. Niemand hat etwas, was er nicht empfangen hätte; es ist also ein schwerer Irrtum, sich an dem einen zu begeistern und den anderen herabzusetzen, und eine wahre Verblendung, sich über einander zu erheben, als ob jemand selbst die Quelle dessen wäre, was er besitzt.

Um einer so unglaublichen Anmaßung zu wehren, benutzt der Apostel, wie man in einem solchen Falle zu thun genötigt ist, die Waffe des Spottes: O ihr Korinther! ihr seid schon auf dem Gipfel angelangt, ihr lebt im Triumph, ihr tragt die königliche Krone! Wir Apostel sind noch nicht so weit, wir sind, wie es scheint, dazu bestimmt, zuletzt zur Herrschaft zu kommen! Wir sind noch in den Augen aller Welt wie die zum Tode Verurtheilten, die schmachvoll zu den Kampfspielen geschleppt werden, ein Schauspiel für die Engel und die Menschen. Man behandelt uns als Narren, ihr werdet als Kluge gerühmt! Wir sind schwach, ihr seid stark! Euch gebührt Ruhm, uns Schmach, Hunger, Durst, Blöße, Schläge, ein unstätes Leben, Arbeit mit unseren Händen, uns, dem Rehricht der Welt bis zu dieser Stunde (B. 6—13)! Hier hält Paulus inne. Wenn er sie beschämt, so geschieht es nicht, weil er daran Gefallen hätte, sondern um sie zu züchtigen, wie ein Vater seine Kinder, die er lieb hat, züchtigt. Und mögen sie auch zehntausend Lehrer haben, sie haben doch nur einen Vater, den, der sie zu dem neuen Leben gezeugt hat (B. 14—16). Darauf verkündet er ihnen den baldigen Besuch des Timotheus, der sie auf den rechten Weg zurückbringen soll, wie ihn Paulus allen Gemeinden vorzeichnet; und er selbst wird ihm bald folgen, wenn der Herr will. „Aber was werde ich bei euch finden? Die Kraft des Lebens oder Worte der Aufgeblasenen“ (B. 19)?

Stellen wir uns nun die Wirkung vor, welche diese Vermahnung gleich Rutenschlägen auf die Versammlung ausüben mußte, wie die Anführer sich gegenseitig ansehen mußten, als sie vor der ganzen Gemeinde diese Zeilen vorlesen hörten, die sie brandmarkten! Wir glauben schon gezeigt zu haben, daß, wenn in den vier ersten Kapiteln manche Bemerkungen sich auf die Partei des Apollos beziehen, es ein schwerer Irrtum ist, anzunehmen, Paulus habe die Person des Apollos selbst dadurch beschuldigen wollen. Die Stellen K. 3, 5—9; 4, 6 und 16, 12 beweisen das Gegentheil.

Zweiter Gegenstand: Die Zucht (R. 5).

Der Apostel hat seine Stellung der ganzen Gemeinde gegenüber wieder eingenommen. Er ist nicht der einfache Anführer einer Partei, sondern der Bote Christi, welcher das Verdienst der Gründung der Gemeinde hat, und dem die fernere Leitung des begonnenen Werkes gebührt. Nachdem er so sein Ansehen wieder hergestellt hat, übt er es aus und zwar zunächst hinsichtlich der inneren Zucht der Herde.

1) B. 1—5. Der Anlaß dieses Eingreifens des Apostels ist eine Blutschande, welche die Gemeinde befleckt. Nicht ein einziger jener Schönredner, auch nicht die Gemeinschaft selbst ist gegen ein solches Urgernis aufgetreten; sie sind weder darauf bedacht gewesen, den Schuldigen zur Einklehr in sich selbst zu bewegen, noch die Gemeinde wenigstens von der Verantwortlichkeit frei zu machen! Es wäre ihre Pflicht gewesen zusammenzukommen und zu trauern, und sich so zu verhalten, daß dieser Schandfleck aus ihrer Mitte verschwand. Paulus hat bereits trotz seiner Abwesenheit gehandelt. Man hat oft angenommen, daß die Worte: „Ich habe schon beschlossen, ihn zu übergeben“, heißen sollen: „Ich habe beschlossen, daß wir als eine zu dem Zweck berufene Versammlung, ihr und ich im Geiste vereinigt, ihn übergeben würden.“ Allein wenn das der Gedanke des Apostels wäre, würde er ihn deutlicher ausgesprochen haben. Diese Worte scheinen mir vielmehr zu bedeuten, daß er seinerseits bereits diese Handlung vollzogen hat. Er hat zwar das Urteil nicht allein gesprochen, aber indem er sie nimmt, wie sie sein sollten, nicht wie sie sind, hat er in ihrem Namen, als Gemeinde, sowie zugleich in seinem eigenen, als Apostel, die Verurteilung des Schuldigen zu der schwersten Strafe ausgesprochen. Er hat das nicht aus einem Gefühl des Hasses gethan und um diesen Menschen zu verderben, sondern im Gegenteil aus einem Gefühl der Liebe, damit durch das Verderben des Fleisches sein Geist am Tage des Herrn Jesu der Verdammnis entrisen werde. Satan wird hier als das Werkzeug Gottes angesehen, um wie bei Hiob Krankheit und Tod zu verhängen. Paulus handelt wie eine Mutter, welche sieht, wie ihr Kind verloren geht und, weil sie keine andere Hilfe weiß, Gott bittet, dasselbe heimzusuchen, wäre es auch bis zum Tode, wenn nur seine Seele gerettet würde. Man hat vielfach geglaubt, daß die hier verhängte Strafe nichts anderes als die Exkommunikation sei. Aber wie hätte die Ausschliefung vom Tisch des Herrn den Tod des Schuldigen herbeiführen können (das muß doch der Ausdruck Verderben des Fleisches im Gegensatz zu dem Seligwerden des Geistes bedeuten)? Und wie hätte Paulus B. 2 schreiben können: „Ihr habt nicht Leid getragen, auf daß dieser Mensch von euch gethan würde“, statt einfach zu sagen: „Ihr habt ihn nicht hinweg gethan.“ Es handelt sich nicht um eine menschliche Maßnahme, sondern um ein Handeln Gottes, welches durch den schmerzlichen Bitttruf der Gemeinde herbeigeführt worden wäre, wenn diese ihre Pflicht gethan hätte.

2) B. 6—8. Eine Gemeinde, welche dem in ihrer Mitte auftretenden Bösen gegenüber so gleichgültig ist, hat keinen Anlaß auf ihren Zustand stolz zu sein. Diese schlaffe Duldsamkeit, die sie sich gar nicht zum Vorwurf machen, offenbart einen allgemeinen Mangel an Reinheit und Geradheit. Das ist ein schlimmer Sauerteig, den das Opfer Christi für immer aus der Gemeinde bannen sollte, ebenso wie bei dem Opfer des Osterlammes aller Sauerteig aus den israelitischen Häusern verschwindet. Es ist möglich, daß Paulus hier an das Osterfest anspielt, welches gerade damals gefeiert wurde; vergl. R. 16, 8.

3) B. 9—13. Die Korinther hatten aus seinem vorigen Briefe geschlossen, daß Paulus ihnen einschärfe, mit dem Lasterhaften im allgemeinen jede Be-

ziehung abzubrechen. Daran hat er nicht gedacht; denn das hieße sie zwingen, die Welt zu verlassen; er hat den Bruch mit den Lasterhaften gemeint, welche auf den Titel von Brüdern Anspruch machen. Gegen solche ungeheuerliche Gemeinschaft zwischen Laster und christlichem Glauben muß Protest erhoben werden durch Aufhebung jedes näheren Verkehrs mit solchen Bekennern. Wir sind nicht für die außerhalb stehenden Lasterhaften verantwortlich, haben aber die Pflicht, denen in unserer Mitte zum Bewußtsein zu bringen, daß sie nicht wahrhaft zu der Gemeinde Christi gehören. — Daß es sich hier nur um den Bruch persönlicher Beziehungen und nicht um die kirchliche Exkommunikation handeln kann, ist klar. Wie könnte sonst diese letzte Strafe bei Sünden, wie Geiz oder Lästerung, verhängt werden (B. 10—11)? Die bittende und schmerzliche Anrufung des göttlichen Einschreitens (B. 1—5) und der Abbruch der persönlichen Beziehungen (B. 9—12) sind die beiden bleibenden Zuchtmittel, welche im neuen Bunde der im alten befohlenen Steinigung der Übelthäter entsprechen (B. 13).

Das Thema von der Zucht bildet den Übergang zu den Fragen moralischer Art, die der Brief zu besprechen hat. Deren sind vier: Das Streiten vor Gericht, die Unzucht, die Ehe und das Essen von Opferfleisch. Die beiden ersten Gegenstände beziehen sich auf die christliche Würde, die anderen beiden auf die christliche Freiheit.

Dritter Gegenstand: Das Streiten vor Gericht (K. 6, 1—11).

Es giebt zu Korinth Christen, die nicht erröten, wenn sie ihre Streitigkeiten von heidnischen Gerichten schlichten lassen. Sie, Glieder der Kirche, die einstmals die Welt, ja die Engel richten soll, sie, die sich so weise dünken, finden nicht einmal Schiedsrichter in ihrer Mitte, die fähig wären, geringfügige Fragen des Mein und Dein kurz zu schlichten! Schon das ist eine Schmach, daß Christen Streitigkeiten über solche Dinge haben, lieber sollte man sich unrecht thun lassen. Und es giebt unter ihnen solche, die die anderen übervorteilen. Das Reich Gottes wird verschlossen sein für die, welche so handeln, mögen sie übrigens ihren Glauben bekennen. Die Taufe, welche ihren Glauben besiegelt hat, durch den sie geheiligt und gerecht erklärt worden sind, muß solchen Befleckungen ihres Lebens ein Ziel gesetzt haben.

Vierter Gegenstand: Die Unzucht (K. 6, 12—20).

Dieser Gegenstand ist nicht, wie man es oft darstellt, im Kap. 5 behandelt worden. Ein Fall von Hurerei wurde für den Apostel zufällig der Anlaß, von der Zucht zu handeln. Erst jetzt beschäftigt er sich direkt mit diesem Laster. Es scheint, als sei dasselbe in Korinth in leichtfertiger Weise, fast als etwas Gleichgültiges angesehen worden. Man wandte das von Paulus hinsichtlich der reinen und unreinen Speisen vielgebrauchte Wort darauf an: Alle Dinge sind mir erlaubt. Hier kämpft nun Paulus gegen eine solch verderbliche Verwirrung; er unterscheidet zwischen den Organen des Leibes, welche zur Ernährung dienen und nur zu der vergänglichen und irdischen Seite des menschlichen Körpers gehören, und dem eigentlichen Leibe, dem wesentlichen Organe des Geistes und der Persönlichkeit, welcher bestimmt ist, an der Auferstehung des Herrn teilzunehmen; denn ihm gehört der Leib der Gläubigen in Folge seiner geistlichen Gemeinschaft mit ihm. Diesen Leib schändet der Unreine und macht einen Hurenleib daraus (B. 12—17). — Die übrigen Sünden treffen das Äußere des Leibes, die Unzucht trifft den Leib selbst in seinem innersten Wesen und raubt ihm seine Würde als Tempel des göttlichen Geistes (B. 18—20).

Hieran schließt sich naturgemäß der Gegenstand des folgenden Kapitels.

Fünfter Gegenstand: Die Ehe (K. 7).

Paulus nimmt diesen Gegenstand mit den Worten auf: „Von dem ihr aber mir geschrieben habt“; daraus schließen manche, daß er hier den zweiten Teil des Briefes beginnt, wo er die Fragen der Korinther beantwortet; vergl. die Ausdrücke K. 8, 1: „Von dem Gözenopfer aber“, und K. 12, 1: „Von den geistlichen Gaben“, — Formeln, welche anzudeuten scheinen, daß er die Punkte, über die sie ihn befragt hatten, der Reihe nach vornimmt. Allein er behandelt auch in dem Folgenden einige Gegenstände, welche nicht in dieser Weise eingeführt werden (vergl. K. 11, 2. 17 und 15, 1); daraus muß geschlossen werden, daß die Natur der Gegenstände und nicht ein äußerer Umstand, wie der angenommene, über die Reihenfolge, in der sie behandelt werden, entscheidet. Hatte man den Apostel befragt, ob die Ehelosigkeit nicht der Ehe vorzuziehen sei, so konnte dieser Gedanke wohl aus dem Abscheu entstehen, den die entsetzliche in Korinth herrschende Sittenverderbnis hervorrief.

1) B. 1—9. In Anbetracht der Gefahren, welche die Ehelosigkeit mit sich bringen würde, soll der eheliche Stand die Regel sein. Wenn indes jemand ausnahmsweise die besondere Gabe besitzt, außer der Ehe rein zu bleiben, so findet obiger Rat auf ihn keine Anwendung. Pauli Ansicht ist also die, daß es ehrenvoll und vorteilhaft für die Nichtverheirateten (Junggesellen und Witwer) und die Witwen ist, also zu bleiben, wie er es auch gethan hat, daß aber die Ehe einem Zustande fortwährenden inneren Kampfes vorzuziehen ist.

2) B. 10—16. Für die Verheirateten kann von Trennung nicht die Rede sein. Das Wort des Herrn darüber äußert sich bestimmt, so daß, wenn eine solche trotzdem stattfände, das Eingehen eines andern Bundes nach der Trennung Ehebruch sein würde (B. 10—11). Außerdem hatte man Paulus gefragt, wie sich gläubige Ehegatten zu verhalten hätten, welche mit einem ungläubigen Manne oder Frau verbunden sind. Sollen sie sich scheiden? Paulus giebt seine Antwort nicht als ein Gebot des Herrn, weil Jesus hierüber nie etwas gelehrt hat, sondern als eine Lösung, welche er seiner apostolischen Weisheit entnimmt. Er unterscheidet zwei Fälle: entweder ist der ungläubige Teil bereit, mit dem gläubigen zu leben, oder er weigert sich dessen. In dem ersten Falle soll der christliche Gatte das gemeinsame Leben fortsetzen; denn der ungläubige Gatte erhält durch seine Einwilligung, mit dem christlichen verbunden zu bleiben, ein Siegel heiliger Weihe. Wollte man das nicht zugeben, so müßte man auch leugnen, daß Kinder aus einer christlichen Ehe durch ihr Kindesverhältnis zu ihren Eltern der natürlichen Unreinigkeit entrissen sind, was doch die Kirche nicht kann. Folgt etwa daraus, daß schon in dem Zeitpunkt, wo Paulus schrieb, die Kinder christlicher Eltern getauft worden wären? Sicherlich nicht; denn alsdann würde der Schluß hinsichtlich des ungläubigen Teiles, welcher nicht getauft war, hinfällig werden. Aber man kann wohl annehmen, daß der Gebrauch der Kindertaufe aus dem Charakter der Heiligkeit, welchen Paulus für die Kinder der Christen in Anspruch nimmt, hervorgegangen ist. — In dem anderen Falle soll der christliche Teil nicht darauf bestehen, das Zusammenleben auf Kosten des häuslichen Friedens aufrecht zu erhalten; denn der Friede ist auch eine Pflicht, und zwar eine solche, welche nicht einer vielleicht eingebildeten Hoffnung geopfert werden darf (B. 12—16).

3) B. 17—24. Bei dieser Gelegenheit stellt der Apostel einen allgemeinen Grundsatz auf, welcher in seinen Augen von höchster Wichtigkeit ist; denn er wiederholt ihn in wenigen Zeilen dreimal: ein jeder soll nach seiner Befehung in der Stellung bleiben, in welcher ihn der Ruf Gottes fand. So soll weder der Beschnittene noch der Unbeschnittene etwas an seinem äußeren

Zustande zu ändern suchen; denn worauf es allein ankommt, ist die Erfüllung der göttlichen Gebote. So soll der Sklave sich keine Sorge wegen seines Standes machen; denn durch sein Verhältniß zu dem Herrn ist er frei. Bietet sich indes die Gelegenheit frei zu werden, so soll er sie benutzen; denn wenn er als Sklave ein Gefreiter des Herrn ist, so ist er als Freier sein Knecht. In seinem Verhältniß zu dem Herrn wird also nichts verändert.¹⁾

Der Apostel hat damit die Fragen behandelt, welche sich auf das Schließen des Ehebundes für die nicht verheirateten Männer und die Witwen beziehen; dann die, welche die Aufrechterhaltung der schon geschlossenen Ehe behandeln. Nun ist noch ein Punkt übrig, von dem er noch nicht geredet hat, nämlich in betreff der Jungfrauen. Sie waren in einer besonderen Lage, da nach damaliger Sitte der Vater über ihr Los entschied. Hierauf geht er nun ein, erlaubt sich aber nur einen persönlichen Rat zu geben.

4) B. 25—38. Es ist eine Zeit des Kampfes und der Angst, welche die Kirche bis zur Wiederkunft Christi zu durchleben hat; darum wird eine christliche Jungfrau, die nicht freiet, in dieser Zwischenzeit, durch die wir hindurch müssen, weniger Trübsal haben, als eine, die in das Familienleben eintritt (B. 25—31). Ferner, wenn sie von dem Wunsche beseelt ist, dem Herrn zu dienen, so wird sie als Unverheiratete nicht fort und fort mit dem Willen des Mannes zu rechnen haben, sich vielmehr mit ungeteiltem Eifer dem Dienste des Herrn widmen können (B. 32—35). Diese beiden Gründe können einen Vater, falls er in seinem Willen frei und nicht geneigt ist, seine Tochter zu verheiraten, bestimmen, in diesem Entschlusse festzubleiben. Jedenfalls, wenn auch die letztere Entscheidung der ersteren vorzuziehen ist, so ist auch die andere keine Sünde.

5) B. 39—40. Als Anhang fügt der Apostel ein Wort über die Witwen hinzu, nämlich, daß sie sich wiederverheiraten sollen, wenn sie es für gut halten, vorausgesetzt, daß es mit einem Christen geschieht; aber nach dem Rat des Apostels, der auch an dem Geiste Gottes Teil hat, thun sie besser zu bleiben, was sie sind.

Dieses bemerkenswerte Kapitel ist oft falsch verstanden und falsch dargestellt worden. Wir glauben seinen Sinn treu wiedergegeben zu haben. Es sagt nirgends, daß die Ehelosigkeit heiliger sei als die Ehe; es spricht ausschließlich von der mehr oder minder großen Leichtigkeit, das christliche Leben zu verwirklichen. Alles wird von dem auch von Jesu selbst ausgesprochenen Gedanken beherrscht (Matth. 19, 12): der eine hat seine Gaben also, der andere anders. Paulus sieht ohne Zweifel das Ende der gegenwärtigen Weltordnung näher, als es war. Aber was er von der Schwierigkeit völliger Hingabe an den Herrn für eine verheiratete Frau in den Banden der Familie sagt, bleibt für alle Zeiten wahr während der Dauer der Wartezeit, in der wir in der Abwesenheit Christi leben. Aus Anlaß des ersten Stückes hat man dem Apostel vorgeworfen, er habe eine nur oberflächliche Vorstellung von der Ehe. Dieses Urteil ist durch die Stelle R. 11, 3 und 7 genügend widerlegt, wo die eheliche Gemeinschaft als das sichtbare Abbild der zwischen Christo und dem Gläubigen dargestellt wird, welche wiederum das Abbild des Verhältnisses zwischen Gott und Christo ist. Kann man den Begriff des Ehebundes höher stellen? Es darf nicht vergessen werden, daß Paulus die Frage in den neun ersten Versen nicht allgemein, sondern von dem besonderen Gesichtspunkte aus behandelt, unter welchem sie ihm ohne Zweifel in dem Briefe der Korinther vorgelegt worden war.

¹⁾ Es ist in meinen Augen gänzlich unzulässig, den Ausdruck brauche des vielmehr auf das Verbleiben in dem Sklavenstande zu beziehen und nicht auf die dargebotene Gelegenheit, die Freiheit zu erlangen. Der Brief an Philemon ist übrigens in dieser Hinsicht entscheidend.

Sechster Gegenstand: Das Essen des Opferfleisches (R. 8—10).

Ein Teil des Fleisches der Opfer, welche den heidnischen Göttern dargebracht wurden, wurde entweder von der Familie, welche das Opfer brachte, bei einem Festgelage gegessen, oder auf dem Markte verkauft. Infolgedessen konnte ein Christ in den Fall kommen, davon zu essen. Manche Gläubige nun, Juden oder Heiden, hatten unter dem Druck abergläubischer Furcht vor der Befleckung durch also geweihte Nahrung Gewissensbedenken gegen den Gebrauch desselben. Andere waren über diese Furcht erhaben und aßen nicht nur unbedenklich davon, sondern nahmen sogar Einladungen zu den Mahlzeiten an, welche in den Tempeln der falschen Götter gehalten wurden, weil sie sich für stark genug hielten, um allen Versuchungen der Sinnlichkeit und Unreinigkeit zu widerstehen, denen sie sich damit aussetzten. Wir werden im Folgenden sehen, welchen Wert sie auf diese bis zum äußersten getriebene Freiheit legten.

An diese, welche sich die Starken nennen, wendet sich Paulus. Er erinnert sie zunächst an die Rücksichten, welche sie dem Gewissen der Schwachen schuldig sind (R. 8—9, 22), ferner an das, was sie sich selbst und der Sorge für ihr eigenes Heil schulden (R. 9, 23—10, 22); er schließt mit einigen einfachen und praktischen Regeln, welche sich aus der ganzen vorangehenden Belehrung ergeben (10, 23—33).

1) R. 8, 1—9, 22: Die Pflicht der Liebe gegen die schwächeren Brüder.

R. 8, 1—13. Die Erkenntnis, welche sich nicht in den Dienst der Liebe stellt, ist nichts als Aufgeblasenheit. Alle Christen wissen sicherlich, daß es nur einen Gott und einen Herrn giebt, und daß alle die andern, welche man Götter und Herren nennt, nichts sind (obgleich hinter dieser ganzen mythologischen Geistervorstellung ohne Zweifel eine Wirklichkeit steht). Aber diese monotheistische Erkenntnis ist noch nicht bis auf den Grund aller Gewissen durchgedrungen, so daß es noch Brüder giebt, die sich durch den Genuß von Fleisch, welches auf dem Altar einer falschen Gottheit geopfert worden ist, für befleckt halten würden. Mögen doch die Starken sich hüten, diese Schwachen durch ihr Beispiel zu etwas zu veranlassen, was noch gegen ihr Gewissen ist. Eine schöne Erbauung für einen Schwachen, wenn er auch Starke beim Opfermahl in einem Gözentempel sitzen sieht! Ihn durch euer Beispiel verleiten, auch seinerseits eine Freiheit zu üben, welche sein Gewissen nicht erlaubt, das heißt ein Wesen verderben, welches Christus durch seinen Tod hat selig machen wollen, das heißt gegen Christum selbst sündigen. Was den Apostel betrifft, so möchte er lieber lebenslang auf den Genuß von Fleisch verzichten, als durch ein solches Essen eine so schwere Verantwortung auf sich nehmen.

R. 9, 1—22. Dieses Wort führt den Apostel darauf, den Starken das Beispiel seines eigenen Amtes vor Augen zu stellen, um ihnen zu beweisen, wie man bereit sein soll, im Dienste der Liebe auf seine Rechte zu verzichten. Es würde ihm freistehen, sich von den Gemeinden, die er gründet, unterhalten zu lassen, weil er von dem Herrn zum Apostelamt berufen worden ist. Die andern Apostel und die Brüder des Herrn lassen sich und ihre Familien von den Gemeinden erhalten, und sie haben das Recht dazu. Das beweist Paulus aus menschlichen Analogieen, aus dem Gesetz, aus dem Beispiel der jüdischen Priester, aus einem ausdrücklichen Befehl des Herrn. Und doch hat er alle diese Rechtsgründe nicht für seine Person geltend gemacht, und möchte lieber sterben, als es in Zukunft anders halten. Denn wenn er das Evangelium predigt, so geschieht das nicht, wie bei den andern Aposteln, aus freien Stücken; er muß es thun, und wenn er etwas von freier Liebe in sein Amt hinein-

legen will, so giebt es dazu nur ein Mittel, nämlich auf ein Vorrecht zu verzichten, welches die üben, die sich freiwillig Christo hingegeben haben, und mit seinen Händen selbst seinen Unterhalt zu erwerben, um seine Arbeit als Prediger unentgeltlich zu thun und sie dadurch segensreicher für die Gemeinde zu machen. Und diesen Geist der Selbstverleugnung wendet er auf seine ganze Amtsführung an, indem er seine Handlungsweise auch in den äußern Dingen dem Standpunkt derer anpaßt, welche er gewinnen und erretten möchte, Juden, Heiden oder Schwache.

Bis hierher hat der Apostel seine Forderung an die Korinther nur im Namen der Liebe und der Rücksichten gestellt, welche sie dem Heile ihrer Brüder schuldig sind. Von nun an geht er zu einer noch ernstern Erwägung über, nämlich zu dem Anteil ihres eigenen Heiles, welches mit dieser Frage enger verknüpft ist, als sie zu glauben scheinen.

2) R. 9, 23 — 10, 22. In umgekehrter Reihenfolge fängt er hier mit seinem persönlichen Beispiele an: „Solches thue ich um des Evangeliums willen, auf daß ich sein theilhaftig werde.“ Unter allen, die in den Schranken laufen, erlangt einer den Preis, und was für Entbehrungen und Anstrengungen legt er sich zu dem Zweck auf! Ebenso werden in dem Wettstreit des Christenlebens nur wenige siegen, nämlich die, welche wie ich selbst unausgesetzt zu thun genötigt bin, ihren Leib kasteien und den Anforderungen der himmlischen Berufung unterwerfen (B. 23 — 27).

Nachdem er so die nachfolgende Mahnung eingeleitet hat, bereitet sie der Apostel noch durch das Beispiel der Israeliten vor, welche ihre Begierden nicht zu zügeln wußten und dadurch bewirkten, daß sie von dem gelobten Lande ausgeschlossen und zu einem schmachvollen Tode in der Wüste verdammt wurden. Und doch hatten sie Anteil an hohen Vorrechten gehabt, den Vorbildern derer, welche den Gliedern des neuen Bundes zu teil geworden sind, an einer Taufe und einem heiligen Mahle! Der sie in der Wolke führte, war Christus selbst. Und doch hat sie das alles nicht vor den Todesstreichen bewahrt. Mögen also die Korinther auf ein solches Vorbild achten! Mögen sie sich nicht leichten Herzens diabolischen Versuchungen aussetzen, welche das Maß der Kraft, das sie bisher erhalten haben, übersteigen würden, und zu deren glücklicher Überwindung sie nicht auf die göttliche Hülfe rechnen dürften (R. 10, 1 — 13)!

Der Apostel kommt so stufenweise dem großen Worte näher, das er ihnen zu sagen hat und von dem er weiß, daß es das Schwerste von ihnen fordert, nämlich das Verbot jedweder Teilnahme an den Mahlzeiten, die von ihren Verwandten und Freunden in den heidnischen Tempeln veranstaltet wurden. Fliehet, sagt er, nicht den Götzendienst — das versteht sich von selbst — sondern weg, weit weg von (ἀπὸ) dem Götzdienst, weg von allem, was dazu führen kann. Dabei wendet er sich an ihr eigenes Urteil: Das Christentum hat seine geweihte Feier, das heilige Abendmahl, durch welches jeder Gläubige sich mit Christo und mit seinen Brüdern vereinigt, indem er mit ihnen von einem und demselben Brote ißt; das Judentum hat auch seine Opfermahlzeiten, durch welche sich der Israelit an den Altar, das ist an den Dienst Jehovas bindet; in gleicher Weise hat das Heidentum seine heiligen Mahlzeiten, durch welche sich der Anbeter unter den Einfluß der Gottheiten stellt, welchen dieser Dienst gewidmet ist, und diese Gottheiten sind nicht bloß die eingebildeten Wesen, denen der Götzdienst Namen gegeben hat, sondern unter ihnen verbirgt sich eine diabolische Wirklichkeit, schädliche Mächte, welche die eigentlichen Urheber und Gegenstände dieses unreinen und grausamen Dienstes sind. Ist es für solche, die durch die Kommunion ihre Vereinigung mit Christo und seiner Kirche bethätigt haben, zulässig, an den Mahlzeiten zu

Ehren solcher Götzen teilzunehmen, und sich der Gefahr auszusetzen, solche Einflüsse auf sich wirken zu lassen? Gott ist ein eifersüchtiger Gott, und es würde gefährlich sein, also seiner Macht zu trotzen.

3) B. 23—11, 1. Nach diesem entschiedenen, so ausführlich und mit solcher Umsicht vorbereiteten Verbot hat der Apostel nur noch wie gewöhnlich zum Schluß einige praktische Regeln zu geben, die aus der bisherigen Besprechung folgen. Er kommt nicht auf den letztbehandelten Punkt zurück; darüber hat er nichts mehr zu sagen. Das nein, nein! war kategorisch und ohne Rückhalt. Hinsichtlich des einfachen Genusses von Opferfleisch an sich ergiebt sich praktisch aus der Darlegung, daß für das befreite Gewissen volle Freiheit besteht; denn nichts von dem, was Gott geschaffen hat, ist unrein. Bei der Einladung in ein heidnisches Haus herrscht dieselbe Freiheit mit der Ausnahme jedoch, daß kein Gast eine Bemerkung macht, welche ein Bedenken verrät; in diesem Falle ist Enthaltung geboten; denn die höchste Regel für den Christen auch bei dem Essen und Trinken ist, alles Argerniß zu meiden und Gott zu ehren. Solches Beispiel hat Paulus ihnen gegeben, indem er selbst dem Vorbild Christi nachfolgte.

Paulus geht nun zu einer andern Gruppe von Gegenständen über, welche sich auf den Gottesdienst in den Gemeindeversammlungen beziehen. Es sind deren drei: das Verhalten der Frauen (R. 11, 2—15), die Entweihungen bei der Feier des heiligen Abendmahles (R. 11, 16—34) und der Gebrauch der Gaben des heiligen Geistes (R. 12—14).

Siebenter Gegenstand: Das Reden der Frauen in den Versammlungen (R. 11, 2—15).

Der Apostel beginnt mit demjenigen von den drei angegebenen Gegenständen, bei welchem die christliche Freiheit noch am meisten Raum einnimmt. Die Frau trat in Griechenland, wie überhaupt im Orient, niemals öffentlich hervor. Selbst auf der Bühne wurden die weiblichen Rollen von Männern gespielt. Es scheint nun, daß sie in Korinth infolge eines falschen Emanzipationstriebes, wie er dem griechischen Charakter natürlich und durch das christliche Prinzip der Gleichheit der Geschlechter gegenüber dem Heil begünstigt war, angefangen hatten, in den Versammlungen das Wort zu ergreifen.

B. 2—7. Der Apostel widersetzt sich dem nicht, sofern es sich nur um das Gebet handelt, in welchem man zu Gott redet, oder sobald durch ein prophetisches Wort einer Offenbarung oder einer plötzlichen Regung des Geistes freier Lauf gelassen werden soll. Nur verlangt er in solchen Fällen eine anstandsvolle Haltung, daß das Haupt mit einem Schleier bedeckt sei, um das Weib, sobald es aus der ihm natürlichen Zurückhaltung heraustritt, an das Abhängigkeitsverhältnis zu erinnern, von welchem es sich niemals entfernen soll. Um diese Regel zu rechtfertigen, ruft er erhabene Analogieen an, wie das Verhältnis des Mannes zu Christo und Christi zu Gott, bei welchen wir ebenfalls ein Verhältnis der Gleichheit mit dem der Abhängigkeit verbunden sehen. Wie der Mann, das Bild und die Ehre Gottes, Gott dadurch preisen soll, daß er sein Haupt unbedeckt zum Himmel erhebt, so soll das Weib, die Ehre des Mannes durch die Liebe, die sie ihm widmet, ihn ehren, indem sie das Zeichen der Abhängigkeit ihm gegenüber auf ihrem Haupte behält.

B. 8—12. Der Ursprung des Weibes ist der Beweis dieser untergeordneten Stellung; denn von dem Manne genommen ist sie für ihn geschaffen. Dies hindert nicht, fügt Paulus zur Milderung der Folgerungen aus dieser einseitig aufgefaßten Thatsache hinzu, daß diese ursprüngliche Unterordnung dadurch ausgeglichen wird, daß der Mann seinerseits das Dasein durch das Weib empfängt. Zu dem Hauptpunkt zurückkehrend offenbart er dann ein

Moralprinzip, welches nicht angetastet werden darf, da nämlich sonst himmlische und unsichtbare Zeugen, die Engel, welche sich mit ihnen zum Dienste Gottes vereinigen, und welche eine solche Verletzung des heiligen Anstandes ver scheuchen würde, von der Versammlung der Gläubigen ausgeschlossen sein würden.

B. 13—16. Schon durch die Körperbeschaffenheit hat Gott dem Weibe seine Bestimmung zu einem verborgenen Leben angezeigt. Während das Haupt haar des Mannes einer Krone gleicht, welche seine Stirn schmückt, ist das lange Haar des Weibes einem natürlichen Schleier ähnlich, welcher seine ganze Person verhüllt, ein Sinnbild der Züchtigkeit und bescheidenen Zurückhaltung. Allein Paulus weiß recht wohl, daß nicht alle diese Gründe verstehen und anerkennen, und daß sie den Streitsüchtigen nicht den Mund schließen werden. Deshalb bricht er kurz ab, indem er auf den Brauch der von ihm gegründeten Gemeinden und der ganzen christlichen Kirche hinweist.

Aber es gingen in den Versammlungen der korinthischen Gemeinde andere noch schlimmere Dinge vor.

Achter Gegenstand: Die Unordnungen bei der Feier des heiligen Abendmahles (K. 11, 17—34).

Das heilige Mahl wurde am Ende der unter dem Namen Agapen bekannten Mahlzeiten gehalten, welche die Hauptversammlungen der Gemeinde be schlossen. Die Speisen zu der gemeinsamen Mahlzeit wurden von den Teil nehmern mitgebracht und hätten, wie es die Brüderlichkeit erforderte, gemeinsam genossen werden müssen. Aber die griechische Leichtfertigkeit hatte einen empören den Mißbrauch herbeigeführt. Sobald die Zeit des Mahles gekommen war, beeilte sich ein Jeder zu essen und zu trinken, was er mitgebracht hatte, ohne sich um die Brüder zu kümmern, denen ihre Armut nicht erlaubt hatte, sich eben falls reichlich zu versehen, so daß sich auf der einen Seite Mangel, auf der andern bisweilen Übermaß fand. Ein derartiges Betragen enthielt eine Schmach für die ganze Gemeinde und einen Schimpf im besondern gegen ihre ärmeren Mitglieder.

1) B. 17—22. Der Apostel erinnert die Korinther daran, daß solche Mahlzeiten nicht zur Sättigung dienen, sondern religiöse Feierlichkeiten sind.

2) B. 23—25. Dies beweist er durch die Erinnerung an die Einsetzung des heiligen Abendmahles durch den Herrn, aus welcher ersichtlich ist, daß es sich nicht um eine gesellige Mahlzeit, sondern um eine heilige Feier handelt, welche in dem Geiste geschehen muß, in welchem sie eingesetzt wurde. Irre ich nicht, so bezieht sich hierbei der Apostel nicht auf die apostolische Überlieferung überhaupt (er sagt: Ich habe es empfangen, nicht: Wir haben es empfangen), sondern auf eine Mitteilung, die er persönlich von dem Herrn selbst empfangen hat; das rechtfertigt die Verschiedenheiten zwischen seinem Bericht und dem der ersten Evangelien. Die apostolische Stellung des Paulus fordert seine Unabhängigkeit hinsichtlich der Kenntnis dieser wichtigen Thatsache des Lebens Christi.

3) B. 26—34. Was ist das heilige Mahl für die Gläubigen? Nicht etwa nur ein Augenblick fröhlichen Beisammenseins, sondern das öffentliche und feierliche Bekenntnis unseres Heiles, das wir dem bitteren Tode Christi verdanken. Wehe dem, der diese Feier leichtfertigen Sinnes begeht! Damit zieht er sich selbst ein Gericht zu. Das kann man gerade jetzt in Korinth sehen, wo Erkrankungen und Todesfälle in großer Zahl ein Zeichen des Mißfallens des Herrn sind. Wenn die Korinther sich selbst richteten, so brauchten sie nicht also gerichtet zu werden. Danach endigt der Apostel wie gewöhnlich mit einem kurzen praktischen Schluß: wenn die Zeit des Mahles gekommen ist, sollen sie gegenseitig auf einander warten. Mit den übrigen der Regelung bedürftigen Punkten will sich der Apostel bei seinem Besuche befassen.

Neunter Gegenstand: Der Gebrauch der geistlichen Gaben
(K. 12—14).

Es blieb nun noch die schwierigste und zarteste Frage unter den auf den Gottesdienst bezüglichen Gegenständen zu erledigen, nämlich die über den Gebrauch der geistlichen Gaben, welche das neue Leben in der Gemeinde zur Erscheinung brachten. Dieser Teil unseres Briefes ist einer der interessantesten; denn er legt Zeugnis ab von der Macht der geistlichen Bewegung, welche von dem Pfingstfeste ausgegangen war und nun ihre Wirkung bis in die Heidenwelt hinein erstreckte.

Die Gaben des Geistes bestanden in übernatürlichen Kräften, welche dem Gläubigen mitgeteilt wurden im Anschluß an die natürlichen Fähigkeiten derer, bei denen sie sich offenbarten. In dem Maße, wie das neue Leben bei denen, welche gläubig geworden waren, sich zeigte, ergriff es ihre ganze Persönlichkeit, gab ihren verschiedenen Anlagen neuen Antrieb und höhere Weihe und schuf dieselben zu dem um, was der Apostel geistliche Gaben nennt. Aber der Mißbrauch lag nicht fern; denn die Sünde befleckt alles, selbst die göttlichen Gaben. Das Verlangen, sich geltend zu machen, Überraschung und Bewunderung zu erwecken, kann leicht die Ausübung dieser Gaben fälschen. Und dies geschah zu Korinth, wo die Offenbarungen des Geistes sich außergewöhnlich reich entwickelt hatten (K. 1, 4—7). Der Hauptirrtum der Korinther scheint der gewesen zu sein, daß sie sich einbildeten, je mehr der Mensch sich selbst entrückt und gewissermaßen wie eine Sibylle durch die Thätigkeit des Gottesgeistes in einen Zustand ekstatischer Unbewußtheit versetzt sei, desto erhabener wäre diese Thätigkeit, und desto näher brächte sie den Menschen zu Gott. Es ist leicht zu begreifen, zu welchen Mißbräuchen eine solche Art der Würdigung führen mußte. Wie sollten nun diese überreizten Gemüter zu einer gesünderen und praktischeren Anschauungsweise zurückgeführt werden? Das war die Aufgabe, die dem Apostel nach den ihm gewordenen Nachrichten oblag; und er bedurfte, um sie zu lösen, des vollen Maßes von Weisheit und Geschicklichkeit, welches mit seiner apostolischen Gabe zur Leitung der Gemeinde verbunden war.

Er entwickelt erstens K. 12 die allgemeinen Grundsätze, welche für diesen geheimnisvollen Gegenstand maßgebend sind. Zweitens zeigt er K. 13 das, was besser ist als alle Gaben, und was ihnen erst einen Wert zu geben vermag für den, der sie besitzt, und für die Gemeinde. Endlich drittens legt er K. 14 die Überlegenheit der Prophetie, bei welcher der Mensch seiner selbst bewußt bleibt, über die Gabe des Zungenredens dar, wobei er in Ekstase versinkt, und ordnet durch einige genaue Vorschriften die Ausübung dieser übernatürlichen Kräfte in den Versammlungen.

1. K. 12. Allgemeine Grundsätze.

Die Verse 1—3 sind ein Eingang, welcher dazu bestimmt ist, das Gebiet, mit dem sich Paulus beschäftigen will, zu umgrenzen. Er thut dies, indem er dasselbe zunächst dem früheren Zustande des knechtischen Verstummens gegenüberstellt, auf welches die Anbetenden im Heidentum beschränkt waren; sie waren stumm wie ihre Götzen, nun reden sie. Sodann giebt er die Merkmale an, an denen man in den geisterfüllten Reden die gottfeindlichen Äußerungen — sie führen zum Verfluchen Jesu — und diejenigen unterscheiden kann, welche wirklich von dem Geiste Gottes ausgehen — sie werden in dem anbetenden Ruf zusammengefaßt: Herr Jesu!

Der Apostel hat so das Gebiet begrenzt, nun stellt er die Prinzipien fest, welche es ganz beherrschen und geeignet sind, die Ausübung dieser neuen Kräfte zu regeln.

B. 4—11. Die Einheit in der Verschiedenheit.

Die Gaben selbst, wie verschieden sie auch sein mögen, haben nichtsdestoweniger eine und dieselbe Quelle, den Geist; die Thätigkeiten, die sich daraus entfalten, mögen sie noch so mannigfaltig sein, beziehen sich nichtsdestoweniger auf ein und dasselbe Ziel, den Dienst des Herrn; endlich die Wirkungen, die hervorgebracht werden, sind doch trotz aller Verschiedenheit das Werk des einen allmächtigen Gottes, von dem alles herkommt (B. 4—6).

Hierauf beschäftigt sich der Apostel insbesondere mit den Gaben und stellt die Regel auf, welche allein imstande ist, die Einheit der Wirkung bei der Ausübung zu bewahren, das ist ihre Bestimmung nicht zur Befriedigung der Persönlichkeit, welche sie besitzt, sondern zum Nutzen des Ganzen. Er zählt nun deren neun auf, welche, von demselben Geiste mitgeteilt, alle diesen gemeinsamen Zweck haben, zunächst die, welche sich auf die Erkenntnis und um deswillen auf die Lehre beziehen — es sind zwei, — dann fünf, welche auf den Willen einwirken und dadurch zu praktischen Thätigkeiten führen; endlich zwei, welche sich auf das Gefühlsvermögen, die pneumatische Ekstase beziehen. Unter den fünf der zweiten Klasse stellt Paulus die Prophetie am höchsten, weil sie dazu bestimmt ist, eine stärkende und fortreisende Wirkung auf den Hörer zu üben. Die dritte Klasse umfaßt das Zungenreden und die Gabe der Auslegung, welche die Ergänzung desselben ist; der Grund, weshalb er diese an letzter Stelle bringt, ist klar: man legte ihnen zu Korinth einen übermäßigen Wert bei und gab ihnen einen übertriebenen Raum im Gottesdienste.

B. 12—30. Die Verschiedenheit in der Einheit.

Gleichwie sich in dem menschlichen Körper das gemeinsame und eine Leben in mannigfachen Organen entfaltet, so haben die Gläubigen aus der Quelle desselben Geistes ein jeglicher eine verschiedene Gabe geschöpft (B. 12—13). In dem Körper nun halten sich die geringeren Glieder nicht für überflüssig, weil andere eine mehr in die Augen fallende Rolle spielen als sie (B. 14—17); andererseits verachten diese letzteren jene ersteren nicht, als bedürften sie ihrer nicht, sondern im Gegenteil, man ehrt sie, indem man für sie sorgt und sie schmückt, und so wird für die Schicklichkeit und die Harmonie des ganzen Leibes gesorgt; denn jedes Glied eines Leibes würde unter der Schande eines andern leiden, sowie wiederum alle Glieder an der Ehre teilhaben, welche einem unter ihnen widerfährt (B. 18—26).

So soll es auch in der korinthischen Gemeinde sein, welche an der Würde des Leibes Christi teilhat (B. 27). Die höchsten Dienstleistungen, wie die des Apostels oder des Propheten u. s. w., dürfen nicht die Thätigkeit der niederen Ämter hindern (Heilen, Helfen, Regieren, Zungenreden B. 28); andererseits sollen diejenigen, welche niedere Gaben und Ämter besitzen, mit ihrer Stellung zufrieden sein und nicht danach streben, auch die höchsten Funktionen zu üben, als ob jeder sich in allen Ämtern thätig zeigen müßte (B. 29—30).

Jeder soll einerseits fühlen, daß er die Gaben der andern bedarf, und andererseits seine eigene, so bescheiden sie auch sei, zum Nutzen des Ganzen zur Geltung bringen.¹⁾ Es soll sich also niemand als unnütz ansehen und ebensowenig als allein notwendig.

Nach Feststellung dieser allgemeinen Prinzipien über die Einheit und die Verschiedenheit der Gaben hätte Paulus sofort zu ihrer praktischen Anwendung, wie er sie im 14. Kap. entwickelt, übergehen können. Aber er unterbricht sich, um den Korinthern das ins Gedächtnis zurückzurufen, was ihnen vor allem

¹⁾ Irre ich nicht, so entspricht die Aufzählung B. 28 in dem Bilde des Leibes der in B. 18—26; und die Aufzählung B. 29—30 der in den Versen 14—17.

fehlte, und was, wenn sie es gehabt hätten, ausgereicht hätte, sie über die wahre Würdigung und die gesunde Übung der Gaben aufzuklären, die Liebe.

B. 31 bildet den Übergang zu dem herrlichen Kapitel, welches nicht eine einfache Episode ist, sondern im Gegenteil diesen ganzen großen Abschnitt beherrscht.

2. K. 13. Die Liebe.

Der Apostel hat es als berechtigt und notwendig hingestellt, alle Gaben im Dienste des Ganzen zu gebrauchen. Die letzten Verse (29—30) enthalten eine Anspielung auf gewisse ehrgeizige Bestrebungen auf diesem Gebiet. Doch will er nicht etwa jegliches Streben nach Gaben fernhalten; er verlangt nur, daß sich dasselbe nicht dem zuwende, was glänzt und auffällt, sondern dem, was wirklich nützt. Was er damit meint, wird K. 14, 1 ausgeführt; vorher aber zeigt er den Gesichtspunkt, nach welchem diese ganze Frage zu beurteilen ist.

Es giebt eine Tugend, welche über allen Gaben steht, welche die Gabe aller Gaben ist, weil ohne sie alle Gaben nichts sind, zu nichts nützen und nur einen vorübergehenden Schein haben. Nach dieser erhabenen Gesinnung, der Liebe, soll man vor allem streben.

B. 1—3 zeigt Paulus die Notwendigkeit dieser Tugend. Er thut dies, indem er die Nutzlosigkeit und Nichtigkeit aller Gaben verkündet, des Zungenredens, selbst in seiner höchsten Form, der Weissagung, der Erkenntnis, auch wenn sie sich zu höchster Höhe erhebt, des Glaubens, der Wunder wirkt, der Wohlthätigkeit, die alles hingiebt, des Heldenmutes, welcher sich selbst opfert, wenn das alles nicht von Liebe beseelt ist.

B. 4—7 zeigen die wunderbare Fruchtbarkeit der Liebe. Indem Paulus die Laster aufzählt, die sie bannt, entwirft er indirekt das Gemälde derer, welche zu Korinth herrschen und das Leben der Gemeinde vergiften, und indem er die köstlichen Früchte beschreibt, die sie hervorbringt, legt er den Finger auf den geistlichen Mangel, der sich in so trauriger Weise in dieser Gemeinde fühlbar macht.

Endlich in einem dritten Abschnitt verbreitet er sich über die ewige Dauer der Liebe. Es kommt die Zeit, wo die Gaben, besonders das Zungenreden, die Weissagung und die Erkenntnis bei dem Aufleuchten des großen Tages der Vollendung verschwinden werden. Wie kindliches Reden, Denken und Streben bei dem Menschen nach und nach verschwindet, um dem Reden, der Einsicht, dem Urteil des reifen Alters Platz zu machen, so werden dann die Gaben verschwinden, und es werden nur drei Dinge bestehen bleiben, welche die wesentlichen Bestandteile der Vollkommenheit selbst bilden, der Glaube, die Hoffnung und vor allem die Liebe.

Ohne diese Liebe also, welche den Korinthern fehlt, ist nichts gut, und mit ihrem Kommen würde alles Böse, das sich unter ihnen zeigt, verschwinden. Verstehen sie wohl, daß der Tag Christi alledem, was sie so stolz sind zu besitzen, ein Ende machen und nur das bestehen lassen wird, was zu erringen sie sich nicht bemühen?

Von diesem Höhepunkte aus kommt der Apostel wieder auf die schwierige Frage von dem Gebrauch der Gaben zurück, aber er hat nun den Faden in Händen, welcher die Gemeinde in diesem Labyrinth leiten kann.

3. K. 14. Die Anwendung der aufgestellten Grundsätze.

Zunächst die vergleichende Würdigung der Gabe der Zungen (oder Glossolalie) und der Weissagung (B. 1—25); darauf die praktischen Vorschriften über den Gebrauch dieser beiden Gaben (B. 26—33); endlich eine besondere Frage über den Gottesdienst und der Schluß (B. 34—40).

1) B. 1—25. Die Überlegenheit der Weissagung über die Glossolalie, und zwar zunächst im Blick auf die Gemeinde selbst (1—20); sodann im Hinblick auf die Fremden, welche ihrem Gottesdienste bewohnen (21—25).

a. Im Blick auf die Gemeinde (1—20).

B. 1—5. Die Weissagung, welche allen verständlich und geeignet ist zu ermuntern und zu erbauen, steht höher als das Zungenreden, bei welchem der Redende die unaussprechliche Seligkeit seiner Gemeinschaft mit Gott, aber in einer für die Zuhörer unverständlichen Sprache zum Ausdruck bringt. Vom Standpunkt der Liebe aus ist also die erstere der letzteren vorzuziehen.

Wir erfahren hier, worin das Zungenreden in Korinth bestand. Es war keineswegs ein Reden in fremden Sprachen (lateinisch, arabisch, persisch u. a.). Es war ein Reden, welches darin eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Gesange hatte, daß es nicht Gedanken, sondern innere Empfindungen ausdrückte. Den Inhalt dieses Redens nennt Paulus Geheimnisse, weil er zwischen Gott und dem in Zungen Redenden verborgen bleibt, sofern nicht ein Bruder, welcher mit dem letzteren in geistlicher Beziehung steht, seine Rede auslegt.

B. 6—15. Der Apostel erklärt sogar die Glossolalie für vollständig unnütz, wenn die Bedingung der Auslegung nicht erfüllt wird. Dies erreicht er zunächst durch sein eigenes Beispiel. Es würde für ihn ein Mittel geben, den Besuch zu Korinth, den er ihnen verspricht, vollkommen unfruchtbar zu machen, nämlich wenn er diese Gabe, die er in höherem Maße als sie alle besitzt, bloß gebrauchen wollte, ohne Weissagung oder Lehre hinzuzufügen. Als zweiten Beweis gebraucht er einen Vergleich: Wozu würde das Spiel der Instrumente, zum Beispiel das Zeichen der Posaune, dienen, wenn es weder Modulation noch Rhythmus besäße? Wozu würde auch die menschliche Sprache dienen, wenn sie aus unartikulierten Lauten bestände? Sie würde unverständlich sein. Wer also in der Versammlung betet oder singt, soll das nicht in einem Zustande der Verzückung, die sich nur in unverständlichen Tönen kundgibt, sondern mit klarem Verstande und für die andern verständlich thun.

B. 16—20. Es ist sogar unziemlich, zu den Brüdern in einer ihnen unverständlichen Weise zu reden; denn dadurch wird die Gemeinde zu einer ihrer unwürdigen Stellung verurteilt. Es hieße sie in die Lage derer bringen, die noch außerhalb der Gemeinde stehen und dem Gottesdienste bewohnen, ohne ihn zu verstehen, und genötigt sind, zu einer Dankagung, deren Inhalt ihnen fremd geblieben ist, ihr Amen zu sagen. Paulus selbst würde es vorziehen, fünf verständliche Worte zu sagen, als mit seiner Gabe des Zungenredens zu glänzen, wobei der Gemeinde die Verpflichtung auferlegt würde, anzuhören, was sie nicht verstünden. Der gesunde Sinn seiner Leser sollte genügen, sie das Unpassende solchen Verfahrens erkennen zu lassen.

b. B. 21—25. Aber die mit Zungen Redenden thun durch solchen Gebrauch ihrer Gabe nicht nur den Gläubigen Unrecht, sondern auch den ungläubigen Zuhörern, die bisweilen dem Gottesdienste bewohnen, um den neuen Glauben kennen zu lernen. Diese unverständliche Rede vermöchte sie nicht zu erbauen. Wann hat Gott in fremden Zungen zu seinem Volke Israel geredet? Wann hat dieses Volk lernbegierig der Rede der Propheten gelauscht? In keinem Falle. Wenn sie ihn verachtet hatten, geschah es, daß er sie züchtigte, indem er fremde Völker wider sie führte, die sie unterjochten, und die ihnen ihre unverständlichen Sprachen brachten. Solche Rede ist also von Seiten Gottes ein Zeichen der Züchtigung und des Bruches; was hat sie demnach in den Versammlungen der Gemeinde Gottes zu thun! Der Eintretende, welcher noch nicht glaubt, wird das wohl fühlen; seine Vernunft wird es ihm sagen. Wenn er sie alle in Zungen reden hört, wird er sagen: sie sind unsinnig! Tritt hingegen ein Prophet auf und enthüllt ihm die verborgenen

Dinge seines Lebens und die schändlichen Neigungen seines Herzens, so wird er niederfallen und ausrufen: Gott ist wahrhaftig inmitten dieser Leute! ¹⁾

2) B. 26—40. Praktische Regeln für den Gebrauch dieser Gaben im Gottesdienst.

Die gemeinsame Regel ist die, daß jeder (von denen, welche eine Gabe besitzen) in den Gottesdienst das mitbringen soll, was ihm verliehen ist, ein Lied, eine Lehre, eine Weissagung, Zungenreden oder Auslegung, und daß er dies der Versammlung zugänglich macht mit der alleinigen Absicht, ihr Bestes zu fördern, und ohne jedes Streben, sich selbst zur Geltung zu bringen (B. 26).

Hinsichtlich des Gebrauches der Glossolalie: Zwei oder höchstens drei Ansprachen in Zungen, eine nach der andern und jede mit ihrer Auslegung. Kann diese nicht gegeben werden, so soll das Zungenreden überhaupt nicht stattfinden (B. 27—28).

Hinsichtlich der Weissagungen: Zwei oder drei nebst Beurteilung durch andere Propheten, denn es kann bei solchen Ansprachen sich auch Falsches beimeschen. Als Maßregel der Ordnung: sofortiges Schweigen des Propheten, welcher spricht, sobald ein anderer durch Erheben zeigt, daß eine Offenbarung über ihn gekommen ist. Das unmittelbare Wort dessen, den der Geist ergreift, hat sicherlich den Vorzug vor dem eines andern, welcher schon eine Zeitlang redet. So können alle, welche die Gabe dazu besitzen, zu Worte kommen, so daß die Bedürfnisse aller Hörer Befriedigung finden (B. 29—33a).

Endlich ein besonderer Punkt: Die Frage des Redens der Frauen. Mit Ausnahme des R. 11, 5 vorgesehenen Falles und unter der dort angegebenen Beschränkung wird den Frauen das Reden in den Versammlungen vollständig untersagt, selbst unter der Form des einfachen Fragens. Es wäre das ein Übergriff über den Stand der Unterordnung, welche ihnen das Gesetz auflegt. Angesichts des Geistes der Widerseßlichkeit, welcher in dieser Gemeinde herrschte, erinnert sie der Apostel daran, daß sie weder die erste noch die einzige ist, daß sie sich also nach den andern zu richten hat. Der Brauch bei letzteren in dieser Hinsicht ist genau bestimmt. In allen diesen Stücken spricht der Apostel nicht von sich aus, er bringt vielmehr den Willen des Herrn zum Ausdruck. Besitzt Jemand unter ihnen als Prophet oder als Gemeindeglied den Geist des Herrn, so erweise er das durch Anerkennung dieses selben Geistes in den eben gegebenen Vorschriften. Erkennt er das nicht an, so verkenne er es auf seine eigene Gefahr (33b—38).

Das Ergebnis B. 39—40 wird wie gewöhnlich durch ein *ὁρα*, darum, angezeigt. Paulus spricht es in drei Worten aus: Die Gabe der Weissagung mit Fleiß zu entwickeln suchen; das Zungenreden nicht hindern; alles ordentlich und würdig zugehen lassen.

Der Apostel kommt endlich zu dem dogmatischen Gegenstande, den er zu behandeln hat. Die Lehre ist gleichsam das Blut, von dem sich die Kirche nährt; darum muß jede Fälschung der Lehre dem Leibe Christi schaden. Er hat ohne Zweifel um deswillen diesen Gegenstand gleichsam zur Krönung des Briefes zurückbehalten.

Zehnter Gegenstand: Die Auferstehung der Toten (R. 15).

Es wird durch nichts angedeutet, daß die Besprechung der Auferstehung des Leibes dem Apostel durch den Brief der Korinther nahe gelegt worden ist. Ich nehme deshalb an, daß die Reden einiger (*τινές*), welche B. 12 erwähnt werden, ihm durch die Abgesandten der Gemeinde mitgeteilt worden

¹⁾ Es ist befremdend, daß man bis zu den neuesten Kommentaren den eigentlichen Sinn der Stellen B. 16—17 und 21—22 so sehr mißverstehen konnte.

waren. Man hat gemeint, diese einige seien frühere Sadducäer, welche ihre einstmaligen Ansichten in ihren Christenstand mitgebracht hätten. Allein diese Partei scheint sich nicht über Palästina hinaus verbreitet zu haben, und bei der Bekehrung zum Christentum würden solche Leute eine zu durchgreifende Änderung erfahren haben, als daß eine derartige Vermischung verschiedenartiger Ansichten hätte stattfinden können. Wahrscheinlicher ist, daß die Leugnung der Auferstehung des Leibes in dem hellenistischen Kreise aus der philosophischen Tendenz hervorging, den Leib als die Quelle alles Übels anzusehen. Diese Anschauungsweise hatte sogar jüdische Denker zu Alexandria, einen Philo und den Verfasser der Weisheit, gewonnen. Welchen Vorteil konnte es von diesem Gesichtspunkte aus für die Seele haben, wenn sie von dem Körper befreit durch die Auferstehung desselben unter die Herrschaft der Materie zurückfänke? Dies war wahrscheinlich der Gesichtspunkt dieser beiden Häretiker, welche nach 2. Tim. 2, 18 lehrten, daß „die Auferstehung der Toten bereits geschehen sei“. Sie sahen dieselbe in der geistlichen Wiedergeburt. Einige Stellen unseres Kapitels, besonders B. 32—34, könnten zu der Annahme führen, daß diejenigen, welche zu Korinth die Auferstehung des Leibes leugneten, zugleich das Fortleben der Seele bestritten. Sollten aber Leute dieses Schlages sich zum Christentum bekehrt haben? Was fragten sie nach dem Heile? Man vergleiche über diese Frage die Auslegung der Stelle.

Der Apostel behandelt die Thatsache der Auferstehung erstlich nach ihrer Gewißheit (B. 1—34), zweitens nach der Art und Weise ihrer Verwirklichung oder ihrer Möglichkeit (B. 35—52); dann stimmt er das Triumphlied auf den Trümmern des Todesreiches an (B. 53—58).

1. B. 1—34. Die Gewißheit der Thatsache der Auferstehung des Leibes; ihre Stellung in der Gesamtheit des Heiles.

Bei der nachfolgenden Erörterung wird stillschweigend vorausgesetzt, daß das Heil sich bei den Gläubigen ebenso verwirklichen muß, wie es bei Christo geschehen ist. Denn unser Heil ist nichts anderes, als die Aneignung dessen, was Jesus selbst gewesen ist und gethan hat. Danach hängt die Frage unserer Auferstehung ganz von der der Auferstehung Jesu ab.

a. B. 1—11. Die apostolische Überlieferung, welche auf einer Reihe sicherer Zeugnisse ruht, behauptet, daß Jesus am dritten Tage leiblich auferstanden ist, nachdem er unsere Sünden gesühnt hat und ins Grab gelegt worden ist; Paulus selbst hat ihn nach den Aposteln lebend geschaut.

b. B. 12—19. Unsere Auferstehung leugnen heißt demnach die des Herrn Jesu leugnen, und infolge davon die Apostel zu falschen Zeugen und zwar der schlimmsten Art machen. Mehr noch, es heißt, das Heil selbst leugnen, da, wenn Christus nicht auferstanden ist, die Sühnung unserer Sünden durch seinen Tod nicht geschehen ist; folglich besteht unsere Verdammnis fort, und wir, die wir auf das ewige Leben hoffen und um dieser Hoffnung willen alle Erdenfreude daran geben, sind Opfer der grausamsten Täuschung geworden und gehen, wie alle andern, dem Verderben entgegen. Nimmt man dem Evangelium diese Grundlage, die Auferstehung Christi, so bricht es zusammen und alle christliche Hoffnung mit ihm.

c. B. 20—28. Doch nein! Der Grund ist fest, und der Bau unserer Hoffnung erhebt sich stolz bis zur Zinne. In dem Schauspiel der Auferstehung giebt es drei Akte: erstlich die Auferstehung Christi, als des Erstlings der Ernte; zweitens die Auferstehung der Gläubigen bei dem sichtbaren Erscheinen Christi; drittens die allgemeine Auferstehung nach einer Periode des Sieges über die Feinde des Heils, unter denen als letzter der Tod besiegt werden wird, wenn die allgemeine Auferstehung ihm seine Beute ganz entreißt und ihn auf ewig machtlos macht. Das wird dann gleichzeitig das Ende des

besonderen Reiches des Messias sein, welches dazu bestimmt ist, die Schöpfung ihrem herrlichen Ziele zuzuführen, worauf dann das Leben Gottes in allen verklärten Gläubigen vollkommen erscheinen wird.

d. B. 29—34. Segen wir die Möglichkeit, es wäre anders! Wozu sollte die im Hinblick auf die unsichtbare Kirche empfangene Taufe dienen, wozu der Märtyrertod, den Paulus täglich vor Augen hat? Dann lasset uns dem Genuß der Güter dieser Welt leben, da ja mit dem Tode alles aus ist! — Erröthet vor Scham und ernüchtert euch von dem Kaufe, der euch gefangen hält.

B. 32 erwähnt Paulus eine Thatsache, über welche die Apostelgeschichte schweigt. Denn es ist nicht möglich, diese Worte auf den Aufruhr des Demetrius zu beziehen, der noch nicht stattgefunden hatte. Diese unbekannte Thatsache erinnert uns an das, was Paulus Röm. 16, 3 von Aquilas und Priscilla schreibt, die ihm unter eigener Lebensgefahr das Leben gerettet hatten, und sie waren in der That damals mit ihm in Ephesus. Mehr wissen wir darüber nicht. Was uns aber in dieser Stelle am meisten in Erstaunen setzt, ist, daß Paulus die Leugnung der Auferstehung des Leibes mit der Unsterblichkeit der Seele zu vermischen scheint. Man könnte annehmen, daß er die erstere als die einzige sichere Bürgschaft für die Wirklichkeit der zweiten ansähe. Denn ein vollendeter Geist ohne ein Organ der Thätigkeit läßt sich nicht begreifen. Allein ich denke, die richtige Antwort ist diese: Unter der Voraussetzung, daß die Auferstehung Christi und der Gläubigen eine Täuschung wäre, würde die Fortdauer der Seele die künftige Seligkeit nicht verbürgen, weil die Verdammnis immerfort mit drohender Sicherheit dastände; und der Schluß: „Lasset uns essen und trinken . . .“ wäre folglich der einzig vernünftige.

2. B. 35—52. Die Art und Weise der Auferstehung des Leibes. Unsere Auferstehung ist sicher; aber wie soll man sich die Art und die Möglichkeit eines solchen Vorganges vorstellen? Kann sich der im Tode aufgelöste Leib wieder aufbauen? Und wie wird er infolge dieser Erneuerung sein?

a. B. 35—41. Bei dem ersten dieser beiden Punkte hat der frivole Spott leichtes Spiel, besonders angesichts der grobsinnlichen Anschauung, die man sich oft von diesem Vorgange macht, und insbesondere angesichts der Art, wie ihn die Rabbinen auffassen. Demjenigen, welcher die Auferstehung als eine Wiederherstellung des früheren Leibes durch die Verbindung aller Stofftheile, aus denen er bestand, darstellt und den so verstandenen Vorgang ins Lächerliche zieht, erwidert Paulus: Du Narr, der du dich weise dünkst! Gerade das, was du als ein unübersteigliches Hindernis der Auferstehung ansiehst, das Zerfallen des Leibes im Tode, ist im Gegenteil das Mittel, wodurch Gott sie vollzieht. Das Samenkorn, welches wir in die Erde legen, keimt und entfaltet sich nur dann zur üppigen Pflanze, wenn seine Hüllen sich in der Erde auflösen. Die Feuchtigkeit und Wärme des Bodens lassen diese äußeren Teile verwehen und befreien so den nicht wahrnehmbaren Keim, den jene verbargen, und lassen ihn sich zu einem neuen schönen Organismus entfalten. Genau so ist es bei der Auferstehung des Leibes. Der neue Organismus, welcher erscheinen wird, ist nicht das Wiederaufleben des alten, sondern die Entwicklung eines lebendigen Keimes, der in demselben niedergelegt war. Ebenso groß wie der Abstand zwischen dem ärmlichen und nackten Samenkorn, das du in die Erde legst, und dem herrlichen Baum, der bald daraus entstehen wird, ist der Unterschied zwischen dem derzeitigen Leibe und dem zukünftigen, der daraus hervorgehen wird. Gibt es nicht eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit der Körper? der Menschen und der Tiere, irdische und himmlische, mit zahllosen Unterschieden der Schönheit und des Glanzes?

b. B. 42—49. Der Apostel geht hier zu der zweiten Frage des 35. Verses über: Wie wird der neue Leib beschaffen sein? Der gegenwärtige Leib ist der Verwesung, der Unehre, der Schwachheit unterworfen; er ist der Seele, einem bloßen Hauch des Lebens als ihr Träger beigegeben, der andere wird mit Unverweslichkeit, Herrlichkeit, Kraft ausgerüstet sein, er wird einem Geiste, der nicht nur lebt, sondern lebendig zu machen imstande ist, als Werkzeug dienen. Der erste muß vorangehen, wie auch der irdische Adam zuerst gekommen ist; der zweite wird nachfolgen, wie auch Christus an zweiter Stelle erschienen ist. Wie wir das Bild des irdischen Adam getragen haben, so werden wir auch das des himmlischen tragen. Diese letzten Worte können sich nicht, wie die Tübinger Schule will, auf den präexistenten Christus beziehen, dessen Bild wir nie tragen werden.¹⁾ Paulus will von dem menschengewordenen Christus reden, welcher bei dem Eintritt der Parusie in dem verklärten Leibe, in dem er ihn gesehen hatte, wiederkommen wird. Diesem verklärten Auferstehungsleibe wird er den unsern durch eine der seinen ähnliche Auferstehung nachbilden. Die Stelle Phil. 3, 21 sollte hierüber keinen Zweifel lassen, ebenso wie unser ganzes Kapitel, welches ausschließlich eschatologisch ist.

c. B. 50—52. Doch giebt es eine Klasse von Gläubigen, auf welche das Gesagte keine Anwendung findet, nämlich die, welche bei der Parusie leben und noch nicht durch den Tod hindurchgegangen sein werden. Der Leib dieser, erklärt der Apostel vermöge einer besonderen Offenbarung, wird eine plötzliche Umgestaltung erfahren, denn der aus Fleisch und Blut bestehende Leib, den wir gegenwärtig haben, ist nicht geeignet, mit der Herrlichkeit des Gottesreiches bekleidet zu werden.

3. B. 53—58. Hier beginnt das Danklied für den völligen Sieg, der uns in Jesu Christo gegeben ist. Wir mögen verstorben sein, oder noch leben, wir müssen mit einem unsterblichen und unverweslichen Organ bekleidet werden. Nur so wird sich für die einen und für die andern das prophetische Wort erfüllen: „Der Tod ist verschlungen ewiglich.“ — Die Herrschaft des Todes ruhte auf der Thatfache der Sünde, und diese nahm ihre tötende Macht aus dem Gesetz. Jesus hat die Sünde besiegt, dem Gesetz genug gethan; er hat damit den Grund des Thrones des Todes untergraben und ihn durch seine Auferstehung zum Sturz gebracht. Dafür sei ihm Dank gebracht! Unsere Arbeit hienieden darf nicht erlahmen; denn wir arbeiten nicht umsonst. Was wir für ihn thun, bringt in ihm ewig Frucht.

Das letzte Wort dieses herrlichen Kapitels wird, wie alle ähnlichen Schlußsätze, mit einem einfachen Worte, sodaß, eingeführt.

Wir können nun die Reihenfolge übersehen, nach welcher der logische Geist des Paulus von vornherein alle diese verschiedenartigen Stoffe ordnen und behandeln wollte. Aus dem angegebenen Grunde hat er die kirchlichen Fragen (Spaltungen und Zucht) vorangestellt, an welche sich die Wiederaufrichtung seines apostolischen Ansehens anknüpfte; denn daran lag ihm vor allem. Darauf hat er eine zweite Gruppe folgen lassen, welche die auf das moralische Leben der Gemeindeglieder bezüglichen Gegenstände umfaßt (Prozesse, Unreinigkeit, Ehe, Opferfleisch). An die dritte Stelle hat er die liturgischen Fragen gesetzt, welche den Gottesdienst in den Versammlungen betreffen (Verhalten der Frauen, heiliges Abendmahl, geistliche Gaben). Endlich zum Abschluß hat der Apostel eine dogmatische Frage aufbehalten (die Auferstehung des Leibes), da in seinen Augen die Lehre das wichtigste, eine Lebensfrage, die Nahrung des Glaubens war. Man erkennt in dieser Anordnung leicht den Fortschritt vom Äußern zum Innern.

¹⁾ Die Absicht bei dieser Deutung ist klar: Es handelt sich darum, dieser Stelle den Beweis zu entnehmen, daß Paulus den präexistenten Christus nicht als ein göttliches Wesen, sondern als den himmlischen, urbildlichen Menschen angesehen habe.

S c h l u ß.

Der Schluß des Briefes ist im 16. Kap. enthalten; er umfaßt Aufträge, Nachrichten und Abschiedsgrüße.

1. B. 1—4. Der Apostel giebt einige Anweisungen in betreff der Ausführung der großen Sammlung, welche damals in den von ihm in Asien und Griechenland gegründeten Gemeinden zum Besten der armen Christen zu Jerusalem stattfand. Der ihm eigene Schwung der Gedanken that seinem praktischen Sinn keinen Eintrag. Einen Beweis davon haben wir in der Maßregel, welche er den Korinthern hier vorschlägt, damit ihre Kollekte eine reichliche werde, ohne sie in allzu fühlbarer Weise zu drängen. — Es scheint, als sei bereits damals der erste Wochentag irgendwie gefeiert worden, wahrscheinlich zum Andenken an die Auferstehung Christi. Aus der Ausdrucksweise des Apostels geht jedoch nicht hervor, daß die Gaben von jedem in diesem gemeinsamen Gottesdienste niedergelegt werden sollten. Es handelt sich danach vielmehr um etwas, das jeder in seinem eigenen Hause thun sollte, damit er bei seinem Kommen nur die bereitgehaltenen Beträge bei den Gläubigen zu sammeln hätte. Man könnte sich wundern, daß Paulus bei Erwähnung der galatischen Gemeinden nicht auch von den ihnen benachbarten in Pisidien und Lykaonien redet, welche auf der ersten Missionsreise gegründet worden waren. Der Grund ist ohne Zweifel darin zu suchen, daß er denselben nicht wie den ersteren einen dahin gehenden Auftrag erteilt hatte. Übrigens nahmen auch sie an der Sammlung teil (Apostelgesch. 20, 4: Gajus von Derbe und Timotheus). — Falls Paulus sich nicht selbst mit der Abordnung der Gemeinden nach Jerusalem begiebt, was noch ungewiß ist, will er den Abgesandten einen Begleitbrief für diese der Mutterkirche dargebrachte Widmung übergeben. Ist es aber die dargebrachte Summe wert, so wird er die Leitung der Abordnung übernehmen. Er sagt nicht, daß er mit den Abgesandten gehen wird, sondern: „Sie sollen mit mir reisen.“ Wie sehr auch Paulus stets auf seine Mitarbeiter Rücksicht genommen hat, so vergißt er doch nicht, was seiner apostolischen Würde gebührt. Er wird nicht wie die Abgesandten von einer Gemeinde zu einer andern geschickt, sondern er ist der Bote Christi an die Gemeinden.

2. B. 5—9. Der zweite Punkt, über welchen Paulus den Korinthern Mitteilung macht, ist seine baldige Ankunft bei ihnen, auf die er bereits angespielt hatte. Es scheint, daß er ihnen in einem früheren Briefe seine Absicht angezeigt hatte, zunächst von Ephesus nach Korinth zu reisen, dann nach Macedonien, von wo er zu längerem Aufenthalt nach Korinth zurückkommen würde. Nun schreibt er, daß er seinen Plan geändert habe; er wird zunächst durch Macedonien reisen und sich von da zu ihnen begeben. Für diese Änderung giebt er folgenden Grund an: Nach seinem ursprünglichen Plane hätte er sie bei seinem ersten Besuche nur auf der Durchreise sehen können. Allein es sind Dinge geschehen, die ihm nicht mehr erlauben so zu handeln, die ihn vielmehr wünschen lassen, länger bei ihnen zu sein, wenn er sie das nächste Mal wieder sieht. Eine große Zahl von Auslegern sehen in den ersten Worten des B. 7 die Andeutung eines kurzen früheren Aufenthaltes Pauli zu Korinth vor diesem Briefe: „Ich will euch jetzt nicht sehen im Vorüberziehen (wie ich früher schon einmal gethan habe).“ Aber der Gegensatz zwischen jetzt und früher, welchen man in das *ἄρτι* legt, wird durch nichts gerechtfertigt. Der von uns ausgeführte Sinn entspricht völlig dem Ausdruck und dem Zusammenhang, und wir werden demnächst die Gründe angeben, welche uns hindern, irgend einen langen oder kurzen Besuch Pauli zu Korinth vor unserem Briefe anzunehmen. — Der Apostel sagt darauf, daß er bis Pfingsten in Ephesus bleiben werde (B. 8). Die Angabe in der Unterschrift des Briefes, wonach

ihn Paulus von Macedonien aus abgesandt hätte, beruht also auf einem Irrtum. Die alten Ausleger, von denen derselbe herrührt, haben die Worte: „Ich reise durch Macedonien“ (B. 5), buchstäblich genommen, während sie nur seinen neuen Reiseplan angeben. Die Worte des B. 8: „Ich werde aber zu Ephesus bleiben bis . . .“, haben sie dann auf einen Aufenthalt nach diesem Briefe bezogen.

3. B. 10—12. Von seinem eigenen Besuch geht Paulus zu dem des Timotheus über, welcher bereits Kap. 4 angekündigt worden war, sodann zu dem des Apollos, um welchen er selbst diesen um ihretwillen gebeten hatte, und welchen ohne Zweifel manche unter ihnen mit Ungeduld erwarteten. Aus der Art, wie er den Timotheus zu einem guten Empfange durch die Gemeinde empfiehlt, muß auf eine gewisse Ängstlichkeit geschlossen werden, welche Paulus in betreff seines jungen und schüchternen Mitarbeiters empfand; vergl. darüber, was sich aus 2. Tim. 1, 6—7 über den Charakter des Timotheus ergibt. Die Aufgabe war im Augenblick für einen so jungen Mann gegenüber einer so von sich eingenommenen Gemeinde groß. Er hatte die strengen Vorhaltungen des Apostels zu unterstützen und seinen Anweisungen gegenüber denen von hochmütigen und dreisten Gegnern Geltung zu verschaffen (s. 4, 18—20). — Paulus will erst dann nach Griechenland abreisen, wenn Timotheus wieder in Ephesus eingetroffen sein wird. Er erwartet ihn, sagt er, mit den Brüdern. Diese Brüder sind, wie mir scheint, nicht solche, welche mit Timotheus zurückkommen. Er hatte keinen andern Reisegefährten als Erastus, und wir wissen nicht, ob dieser nicht in Macedonien geblieben war. Es sind wohl eher die drei Abgesandten von Korinth, welche mit Paulus auf die Ankunft des Timotheus warteten, um mit dem Apostel die Nachrichten über die Wirkung seines Briefes zu besprechen. So erhält dieses Detail, welches zunächst müßig erscheint, eine besondere Bedeutung.

Was den Apollos anlangt, so hat Paulus den Wunsch, daß die Korinther wissen möchten, daß er dem Besuch desselben zu Korinth nicht nur kein Hindernis in den Weg gelegt, sondern im Gegenteil eifrig dazu ermuntert hat. Die Brüder, mit denen er die Reise nach Korinth machen soll, sind ebenso wie B. 11 die drei Abgesandten. Apollos hat sich diesem Plane hartnäckig widersetzt, wie sehr ihm auch Paulus zuredete (vergl. das πάντως, durchaus), nicht, wie Meyer meint, weil er keine Zeit hatte, sondern weil es ihm damals nicht gelegen war (εὐκαιρεῖν), und das versteht man wohl. Er empfand offenbar eine Art Abscheu vor der Rolle, die man ihn zu Korinth als Nebenbuhler des Apostels hatte spielen lassen.

Aus dieser ganzen Stelle geht hervor, daß die Unterschrift des Briefes einen zweiten Irrtum enthält, den mehrere Neuere teilen (de Wette, Mangold u. a.), wenn sie sagt, unser Brief sei durch die drei korinthischen Abgesandten überbracht worden. Das Eintreffen des Briefes zu Korinth mußte im Gegenteil nach B. 10 der Ankunft des Timotheus daselbst vorangehen und insolgedessen auch der Abreise der drei Abgesandten nach Korinth, da sie jenen in Ephesus erwarteten.

4. B. 13—18. Es folgen nun zwei Ermahnungen, eine allgemeine und eine besondere. Die erstere ist in kräftigen, sozusagen militärischen Ausdrücken gegeben: auf dem Posten zu stehen und nicht zu weichen, männlich zu kämpfen, Kraft zu entfalten; aber das alles in dem Geist der Liebe, der alles durchdringen soll. An diese verschiedenen Ausdrücke lassen sich leicht die zahlreichen Fehler anknüpfen, welche im Verlauf des Briefes den Lesern zum Vorwurf gemacht wurden. Die besondere Ermahnung bezieht sich auf die respektvolle Haltung, welche die Gemeindeglieder allen denen unter ihnen schulden, welche sich mit Hingabe dem Wohl des Leibes Christi widmen. Man stellt heute

das Vorhandensein gewisser kirchlicher Ämter zu Korinth in Abrede. Allein wir haben gelegentlich der Stelle R. 12, 29—30 gesehen, wie wenig begründet diese Ansicht ist. Die letzten Worte des B. 16 (καὶ παντὶ τῷ . . .) deuten auf diejenigen hin, welche mit derartigen Ämtern betraut sind. Der erste Teil dieser Ermahnung bezieht sich offenbar auf die drei Abgesandten, welche sich in den Dienst der Gemeinde gestellt haben, um diese lange Reise zu machen, und welche dadurch dazu beigetragen haben, unmittelbar das Herz des Paulus zu erquicken, mittelbar die Gemeinde selbst, welcher sie seine Ermuthigung bringen werden. Weizsäcker hat vermutet, Fortunatus und Achaïus seien Sklaven des Stephanas gewesen, was nicht unwahrscheinlich ist. Die Zeilen, in denen Paulus diesen Gegenstand behandelt, tragen den Stempel des feinsten Zartgefühls; sie verraten die Sorge, welche ihm der Geist der Unbotmäßigkeit und Leichtfertigkeit bereitete, den er mit Schmerz bei seinen Lesern wahrnahm. Man möchte sagen, daß Paulus die kirchlichen Wirren voraussah, welche später in dieser Gemeinde entstehen sollten, und wegen deren dreißig Jahre später die Gemeinde zu Rom durch Klemens, einen ihrer Bischöfe, einen warnenden Brief an sie richtete. Merkwürdiger Weise wurde dieser Brief durch einen Christen Namens Fortunatus überbracht.

5. B. 19—24. Grüße.

Man wundert sich, an der Spitze derselben die der Gemeinden Asiens zu finden. Wie hatten sie Paulus damit beauftragen können? Ohne Zweifel hatten einige ihrer Glieder den Apostel in Ephesus besucht und den Erfolg des Evangeliums in dieser großen Metropole gesehen. Der Gruß des Aquilas und der Priscilla an die Gemeinde zu Korinth ist ganz natürlich, da sie seinen Aufenthalt daselbst geteilt und ihn dann nach Ephesus begleitet hatten (Apostelgesch. 18, 48). — Der Bruderkuß war ein anerkannter Brauch bei den ersten Christen, er geschah gleichzeitig auf Seiten der Brüder und auf der der Schwestern; bisweilen legte man ihn zwischen das Schlußgebet und das heilige Abendmahl.

Paulus schreibt seinen Gruß wie gewöhnlich mit eigener Hand; vergl. 2. Thess. 3, 17. Aber man sieht mit Erstaunen, — der Fall steht einzig da — daß darauf eine Verwünschung derer folgt, welche „den Herrn Jesum Christ nicht lieb haben“. Wir haben bereits gesagt, daß dieses Anathema in unseren Augen eine Antwort an diejenigen ist, die es wagten, ein solches gegen Jesum zu schleudern. Paulus hat in dem ganzen Verlauf des Briefes an sich gehalten, sogar da, wo er von denen sprach, deren Verhalten eine empörende Gleichgültigkeit gegen die Person des Herrn Jesu bewies. Sogar bei der Erwähnung derer, welche soweit gingen, dem Sohne Gottes zu fluchen, hat er sein Gefühl beherrscht. Nun aber, da er die Feder niederlegen will, bricht er in heiligen Zorn aus und spricht das Anathema, welches gewissermaßen jenes auslöschen soll, das man in der Kirche niemals hätte für möglich halten sollen. Der Ausdruck Maranatha ist aus der aramäischen Sprache genommen; man übersetzt ihn gewöhnlich mit: „Der Herr kommt.“ Grammatisch hindert nichts, ihm vielmehr den Sinn zu geben: „Herr, komm!“¹⁾ welcher als Anrufung sich besser an die vorhergehende Verwünschung anschließt. Ist nicht vielleicht dieser Ausdruck, welcher am Schluß der Apokalypse steht, und welcher sich in der Lehre der zwölf Apostel am Ende der Abendmahlsliturgie findet (Kap. 10), ein unter Christen üblicher Ausruf gewesen, der durch seinen fremdartigen und geheimnisvollen Charakter mehr Eindruck machen mußte, als ein einfaches griechisches Wort? Diente es vielleicht als Inschrift des Siegels, durch welches der Apostel seine Unterschrift beglaubigte? Das Siegel konnten die ältesten Abschreiber nicht nachmachen, so schrieben sie vielleicht

¹⁾ Siehe den Kommentar des Verfassers zu R. 16, 21.

den Wortlaut dieser Inschrift nach. — Dem Segen, welchen er durch die Gnade des Herrn Jesu auf die Gemeinde herabrufte, fügt Paulus die Versicherung seiner persönlichen Liebe für alle hinzu, und nicht nur für die, welche sagen: „Ich bin Pauli.“

IV. Die Umstände der Abfassung.

Die eingehende Auseinandersetzung des Inhalts dieses Schreibens setzt uns nun in den Stand, ohne Mühe die Sachlage, in welcher es verfaßt ist, festzustellen. Paulus sagt R. 16, 8: „Ich werde zu Ephesus bleiben bis auf Pfingsten.“ Der Brief ist also während seines Aufenthaltes zu Ephesus und zwar gegen Ende desselben geschrieben. Nur zerfällt, wie wir nachweisen werden, der dortige Aufenthalt des Apostels in zwei sehr ungleiche Teile, deren erster zwei Jahre und drei Monate dauerte; nach Verlauf dieser Zeit faßte Paulus den Plan, die Gemeinden Griechenlands zu besuchen, sich dann nach Jerusalem und von da nach Rom zu begeben (Apostelgesch. 19, 8. 10. 21), und sandte zur Ausführung desselben Timotheus und Erastus nach Griechenland voraus (B. 22). Der andere Teil umfaßt nur einige Monate; Paulus kehrte von seiner Reise nach Griechenland zurück und nahm augenblicklich seine Thätigkeit in Ephesus wieder auf, welcher plötzlich durch den Aufstand des Demetrius ein Ende gemacht wurde (Apostelgesch. 19, 23 u. ff.). Beide Teile werden von Lukas nicht ausdrücklich geschieden, ebensowenig wie die beiden Teile des Aufenthaltes Pauli zu Damaskus (R. 9, 23); er gebraucht nur einen eigentümlichen Ausdruck, welcher eine unerwartete Verlängerung des Aufenthaltes in Asien vermuten und in dem Bericht etwas zwischen den Zeilen lesen läßt: „er aber verzog eine Weile in Asien“ (ἐπέσχε χρόνον εἰς τὴν Ἀσίαν, Apostelgesch. 19, 22). Bei der Prüfung des zweiten Korintherbriefes werden wir sehen, was in diesem kurzen Ausdruck alles enthalten ist.

Das aus 1. Kor. 16, 8 angeführte Wort bezieht sich sicherlich auf das Ende der ersten längeren Hälfte des Aufenthaltes in Ephesus. Denn die Sendung des Timotheus nach Griechenland, welche die Apostelgeschichte in diesen Zeitpunkt verlegt (R. 19, 22), ist offenbar dieselbe, von der der erste Korintherbrief zweimal als von etwas eben Geschehenem redet (R. 4, 17 und 16, 10. 11). Dies wird dadurch bestätigt, daß nach beiden Schriften der Besuch des Paulus unmittelbar auf den des Timotheus folgen sollte; vergl. Apostelgesch. 19 (das Verhältnis zwischen B. 21 und 22) und 1. Kor. 4 (das Verhältnis zwischen B. 17 und 18), ferner R. 16, 5. 8—10. Bleek hat aus dieser deutlichen Beziehung geschlossen, daß Timotheus selbst beauftragt war, den ersten Brief an die Korinther zu überbringen. Diese Behauptung läßt sich jedoch nicht aufrecht erhalten. Denn einmal war es ungewiß, ob Timotheus nach der Ausrichtung seines Werkes in Macedonien noch Zeit haben würde, sich nach Korinth zu begeben (vergl. das εὖν δὲ ἔλθῃ, so er kommt, 1. Kor. 16, 10); sodann sollte dieser Brief nach demselben Verse den guten Empfang vorbereiten, welchen Paulus in Korinth für ihn wünschte, er mußte also vor seiner Ankunft dort eintreffen. Paulus hatte ihn ohne Zweifel nach der Abreise des Timotheus geschrieben, aber direkt auf dem Seewege gesandt, so daß er noch vor den beiden Abgesandten, welche den Umweg über Macedonien machten, ankommen mußte.

Daraus folgt, daß Paulus unseren Brief nach zwei Jahren und drei Monaten des Aufenthaltes zu Ephesus schrieb. Dieser Aufenthalt hatte am Ende des Jahres 54 oder am Anfange von 55 begonnen; so werden wir auf die Abfassung des Briefes im Frühling des Jahres 57 kurz vor Pfingsten (R. 16, 8) und wahrscheinlich um Ostern geführt; vergl. 1. Kor. 5, 7—8.

Die moralischen Verhältnisse der Gemeinde sind nicht schwieriger zu bestimmen. Sie ergeben sich einerseits aus dem Charakter der Bevölkerung, unter welcher diese Gemeinde gegründet worden war, andererseits aus den verschiedenen Umständen, die den Zeitraum von drei Jahren seit ihrer Gründung bezeichnen hatten. Wir beginnen mit der Aufzählung dieser Umstände.

1. Der erste war die Ankunft des Apollos, welche kurz nach der Abreise des Paulus stattfand; denn dieser junge Prediger, der zu Ephesus durch Aquilas und Priscilla bekehrt und unterrichtet worden war, war bereits nach Korinth abgereist, als Paulus seine Freunde in Ephesus wieder traf und sich bei ihnen niederließ. Der Einfluß des Apollos zu Korinth war bedeutend, wie sowohl unser Brief als auch die Apostelgeschichte (A. 19, 27—28) beweist. Er trug dazu bei, den Geist der Gemeinde zu verändern. Einerseits stärkte er das jüdische Element; denn Apollo wies mit großer Kraft die Messianität Jesu nach, andererseits erstreckte er sich auf eine Klasse von Leuten, welche von denen, die Pauli Wirksamkeit gewonnen hatte, sehr verschieden war. Gebildete, die aber vielleicht nicht so ernst waren, nahmen das Evangelium an, in welchem sie durch die Unterweisung des Apollos eine intellektuelle Befriedigung und einen neuen Reiz fanden; und dieser Umstand trug, ohne daß Apollos es wollte, dazu bei, das Ansehen des Paulus zu vermindern und seine apostolische Stellung in den Herzen zu erschüttern.

2. Bald darauf kamen, wie einst nach Antiochia, judaisierende Sendlinge nach Korinth, von denen einige mit Begeisterung von Petrus als dem vorzüglichsten Apostel redeten, während andere sich damit brüsteten, ein Christentum zu besitzen, welches dem des Paulus und sogar dem der Apostel und des Petrus selbst überlegen sei. Diese neuen Elemente erschütterten noch mehr das Ansehen Pauli, welches sich natürlich bei der Gründung der Gemeinde allein geltend gemacht hatte.

3. Weiter steht es fest, daß bereits ein Austausch von Briefen zwischen Paulus und der Gemeinde stattgefunden hatte. Um einiger Lasterhafter willen, welche ihre alten Lieblingsünden mit dem christlichen Bekenntnis verbinden zu können meinten, hatte Paulus an die Gemeinde geschrieben, um ihre feige Duldung zu bekämpfen und den Gläubigen anzuempfehlen, jede persönliche Beziehung mit solchen Leuten abubrechen. Die Gemeinde hatte ihm geantwortet, indem sie dieser Vorhaltung eine allgemeinere Tragweite gab, als die gesunde Vernunft es zuließ. Sie hatte ferner den Apostel über verschiedene Punkte befragt, so über die Ehe und die Ehelosigkeit (R. 7, 1), über den Genuß von Opferfleisch (R. 8, 1), über die Übung der Prophetie und des Zungenredens (R. 12, 1). Paulus antwortet in unserem Briefe auf alle diese Fragen.

4. Eine Abordnung von drei Personen war von Korinth gekommen. Vielleicht war sie beauftragt gewesen, den eben erwähnten Brief der Gemeinde zu überbringen. Wahrscheinlich hatte dieselbe gleichzeitig von dem Teile, welcher dem Paulus zugethan war, den Auftrag erhalten, verschiedene Gegenstände, welche den treuen Gliedern Sorge machten, mit ihm zu besprechen (die Prozesse, das Verhalten der Frauen, die Mißbräuche beim Abendmahl, die Leugnung der Auferstehung, vielleicht auch den Fall des Blutschänders).

5. Die Genossen eines korinthischen oder ephesinischen Hauses hatten dem Paulus über die verschiedenen Parteien berichtet, die sich in der Gemeinde gebildet hatten.

6. Endlich hatte Paulus selbst eine ernste Maßregel ergriffen, nämlich die, daß er den Timotheus nach Korinth sendete, um den Ermahnungen seines Briefes Nachdruck zu geben; er erwartete jetzt mit den drei Abgeordneten die Rückkehr des Timotheus, welcher ihm über die Wirkung des Briefes Nachricht

geben und ihn über den derzeitigen Zustand der Gemeinde aufklären sollte. Sicherlich lag ihm daran, sich hierüber mit diesen Abgesandten vor ihrer Rückkehr nach Korinth zu besprechen.

Zu den Umständen, welche unserem Briefe vorangegangen sind, zählen mehrere (Bleek, Neander, Reuß, Schmiedel u. a.) einen Besuch, den Paulus zu Korinth entweder kurz vor seinem Eintreffen in Ephesus (Neander), oder später von Ephesus selbst aus gemacht haben soll. In der That setzen mehrere Stellen des 2. Korintherbriefes einen zweimaligen Aufenthalt bei ihnen vor dem, den er in diesem Briefe ansagt, voraus (2. Kor. 2, 1; 12, 14. 21; 13, 1—2). Baur, Hilgenfeld u. a. erklären freilich diese Stellen ganz anders, indem sie aus diesen angeblichen beiden Besuchsreisen einfach Reisepläne machen. Wir werden diese Frage bei dem 2. Briefe besprechen. Wenn wir sie aber vorläufig als in dem Sinne entschieden ansehen, daß vor der Abfassung des 2. Briefes ein zweimaliger Aufenthalt stattgefunden hat, so ist noch aufzuklären, ob der letzte derselben vor unsern ersten, oder zwischen unsere beiden Briefe zu setzen ist. Diese zweite Auffassung ist von Bleek, Ewald, Eylau, Mangold, Weizsäcker, Pfleiderer u. a. verteidigt worden und erscheint mir völlig begründet. Wie hätte man, fragt Hilgenfeld mit Recht, das Gerücht verbreiten können, Paulus verschiebe immer von neuem seine Ankunft, weil er sich nicht zu kommen getraue (1. Kor. 4, 18), wenn er eben erst dort gewesen wäre? Wie sollte es zugehen, daß, während der erste Brief voller Anspielungen an den Aufenthalt bei der Gründung der Gemeinde ist (K. 1, 10. 17—26 ff.; 2, 1 ff.; 3, 1 ff.; 10—11; 4, 5. 15; 9, 1—2; 15, 1—2) und keine einzige auf eine zweite Anwesenheit enthält, der zweite im Gegenteil ganz unter den Eindrücken dieses zweiten Besuches und der Umstände, welche darauf folgten, geschrieben ist (K. 1, 8. 9; 1, 23—2, 1; 12. 13; 12, 14. 21)? Man hat erwidert, die Erinnerungen an den zweiten Besuch hätten in dem verloren gegangenen vor unserem ersten verfaßten Briefe ihre Stelle gefunden. Allein warum ist dann unser erster Brief von neuem voll von den Erinnerungen an den ersten Aufenthalt, ohne daß sich eine Spur des zweiten Besuches fände, welcher doch zeitlich näher lag? Hinsichtlich der Stelle, welche Reuß in erster Linie anführt, K. 16, 7: „Ich will euch jetzt nicht sehen im Vorüberziehen“, haben wir nachgewiesen, S. 177, daß sie gar nichts zu gunsten eines zweiten Besuches vor diesem Briefe beweist.¹⁾

Man legt auch darauf Wert, daß Paulus in dem ersten Briefe eine Änderung seines Reiseplanes angiebt (K. 16, 7) und im zweiten darauf zurückkommt (K. 1, 15 ff.); man glaubt daraus eine enge Beziehung zwischen beiden Briefen und die Unmöglichkeit eines Besuches des Apostels zu Korinth zwischen ihnen beweisen zu können, denn sonst würde er doch die in 2. Kor. 1 enthaltene Erklärung mündlich gegeben haben. Der Beweis würde zwingend sein, wenn es sich um dieselbe Änderung des Planes handelte; aber wir werden sehen, daß dem nicht so ist, und den Beweis dafür schon jetzt beibringen; in der That ist der Grund, welchen Paulus für diesen Wechsel angiebt, in beiden Fällen verschieden. In dem ersten sagt er, daß er die Gemeinde nicht nur „im Vorüberziehen“ sehen will, in dem zweiten ist er nicht wiedergekommen „um ihrer zu schonen“, damit er sie und sich selbst nicht betrübe (2. Kor. 1, 23; 2, 1).

Obwohl wir also thatsächlich einen zweiten Besuch Pauli zu Korinth vor dem zweiten Briefe zugeben, können wir doch demselben seinen Platz erst nach dem ersten Briefe anweisen und ihn infolge dessen nicht zu den Faktoren rechnen, welche auf die Abfassung dieses Briefes einen Einfluß geübt haben.

¹⁾ Meyer sagt mit Recht z. d. St.: „In dem Sinne von Reuß hätte Paulus sagen müssen: οὐ θέλω ὑμᾶς πάλιν (und nicht ἄρτι) ἐν παρόδῳ ἰδεῖν.“

An diese Sachlage, wie sie sich aus den aufgezählten Umständen naturgemäß ergibt, knüpfen sich die dem Briefe selbst entnommenen Angaben leicht an.

1. Die griechische Leichtfertigkeit hatte bei einem Teile der Herde wieder die Oberhand gewonnen. Viele Neubefehrte, welche sich nur oberflächlich geändert hatten, fielen nach und nach in ihre heidnischen Sitten zurück. Die Unkeuschheit besonders, welche die Griechen kaum als eine Sünde ansahen, befleckte die Gemeinde und rief öffentliche Ärgernisse hervor, denen gegenüber sie sich gleichgültig verhielt. Derselbe leichtfertige und weltliche Sinn machte sich bei der Feier des heiligen Abendmahls fühlbar, welches man zu einem der bei den Griechen beliebten *symposia philica* umgestaltete. Er ging sogar bis zur Emanzipation der Frauen, welche sich auf die christliche Freiheit beriefen, um sich von der ihrem Geschlecht auferlegten natürlichen Zurückhaltung frei zu machen.

2. Daneben offenbarte sich eine reiche Fülle von Gaben in der Gemeinde. Die hellenische Fruchtbarkeit in Wort und Gedanken trat unter der neuen christlichen Form in bemerkenswertem Reichtum hervor. Aber die Entwicklung der Liebe blieb weit hinter dieser Entfaltung der Gaben zurück, und ein Geist der Eitelkeit und des Dünkels verdarb dieses schöne geistliche Aufblühen, wie ein Reif die jungen Frühlingstriebe zerstört.

Das ist das Gemälde, welches uns aus diesem Briefe entgegentritt. Es ist nicht bloß ein Gemisch von Licht und Schatten; ein scharfes Auge erblickt darin schon die Vorzeichen eines Sturmes. Mag das jüdische Element, welches sich bereits in der Gemeinde geltend machte, geschickt genug sich zu verstellen wissen, um den moralischen und religiösen Dilettantismus des griechischen Charakters in eine Verbindung mit sich hineinzuziehen, unversehens wird eine ernste Krise ausbrechen, und dann hat sich der Apostel auf einen noch gefährlicheren Kampf gefaßt zu machen, als er ihn in Galatien auszusechten hatte.

Man fühlt in dem ganzen Verlauf des Briefes, wie Weizsäcker meisterhaft hervorhebt, daß die Vorahnung dieser drohenden Gefahr ihn lebhaft beschäftigt; mehr als einmal ist er im Begriff, seiner Erregung, ja seinem Unwillen freien Lauf zu lassen; aber alsbald beherrscht er sich, und sein Ton nimmt wieder die Ruhe und Würde an, welche sich bei der noch nicht geklärten Sachlage geziemen.

V. Der Verfasser.

1. Die äußeren Zeugnisse.

Die Verbreitung und die Benutzung des ersten Korintherbriefes werden am Ende des ersten Jahrhunderts durch den Brief des Klemens von Rom bezeugt. In dem Briefe, den er im Auftrage seiner Gemeinde an die Korinther selbst schreibt, führt er mehrmals unseren Brief an. Die bemerkenswerteste Stelle findet sich im 47. Kapitel: „Nehmet den Brief des seligen Apostels Paulus vor: was hat er euch vor allem im Anbeginn des Evangelii geschrieben? Wahrlich er hat euch rein geistliche Weisungen über sich selbst, über Kephas und Apollos gegeben, weil ihr euch schon damals den Begünstigungen hingabet.“

Nicht ohne Bezugnahme auf unseren Brief nennt Ignatius ad Ephes. c. 18 das Kreuz „ein Ärgernis für die Ungläubigen“, und ruft aus: „Wo ist der Weise? Wo ist der Streikünstler?“ Vergl. 1. Kor. 1, 18. 20.

Die Aufzählung der Lasterhaften bei Polycarp (ad Phil. c. 5) entspricht genau der in 1. Kor. 6, 9—10 und läuft in die gleichlautende Erklärung aus, „daß sie das Reich Gottes nicht erben werden“.

Iustinus Martyr (Dial. c. 14) spricht von den alten Werken, von dem bösen Sauerteig und nennt R. 3 Christum unser Osterlamm 1. Kor. 5, 6—8). In der Apol. 1, 19 sagt er, daß der menschliche Leib, nach der Art des Samenkorns im Erdboden verwest, auf den Befehl Gottes auferstehen wird, und daß es nicht unmöglich ist, daß er die Unverweslichkeit anzieht (1. Kor. 15, 35—37; 53—54).

Ich verzichte darauf, das Muratorische Fragment, Athenagoras, Theophilus, Irenäus, Klemens von Alexandria und Tertullian wörtlich anzuführen und verweise den Leser auf *Charakteris Canonici*, p. 222—224.

Ein derartig und zwar vom Ende des ersten Jahrhunderts ab bezeugter Brief schien für alle Zeit gegen den Verdacht der Unechtheit geschützt. Allein diese Annahme trifft heutzutage nicht mehr zu. Die Hauptgründe, welche Steck (Galaterbrief; Prot. R. 3. 1889) und die holländische Schule anführen, sind folgende:

Die Zeugnisse der Väter gehen nur bis 140 (Klemens) oder 150 (Ignatius, Polycarp) zurück. — Es würde zu nichts führen, mit Steck über diese Daten zu streiten; wir beschränken uns darauf, daran zu erinnern, daß selbst Volkmar den Brief des Klemens in das Jahr 125 und Hilgenfeld in das Jahr 95 setzt. Und nach der bewunderungswürdigen Arbeit Lightfoots, welche Harnack voll gewürdigt hat, geht es nicht mehr an, die Frage nach der Abfassungszeit der Briefe des Ignatius und Polycarpus so entscheiden zu wollen.

2. Die von Steck erhobenen historischen Schwierigkeiten lassen sich leicht lösen, wie sich zum Teil bereits aus der vorstehenden Darstellung ergibt. Es darf nicht vergessen werden, daß der Bericht der Apostelgeschichte über diesen Zeitabschnitt ganz summarisch ist, so daß wir genötigt sind, zur Herstellung der Geschichte gewisse, gelegentlich verstreute Angaben aus unseren Briefen zu Hülfe zu nehmen. So fragt Steck bei dem Besuch zu Korinth, den Paulus nach der Absendung unseres ersten Briefes gemacht haben muß, ob nicht eines das andere ausschließe. Keineswegs; denn der Besuch hatte den Zweck, die durch den Brief begonnene Wandlung zu vollenden; vergl. 1. Kor. 4, 18 ff. und 11, 34. Aber, sagt man, das Schweigen der Apostelgeschichte verträgt sich nicht mit einer solchen Reise, welche von der Kritik nur erfunden ist, um gewissen Ausdrücken des zweiten Korintherbriefes gerecht zu werden. Ja, mehr noch, dieser Brief selbst enthält einen Ausdruck, welcher eine solche Reise ausschließt, R. 1, 23: „Um eurer zu schonen, bin ich noch nicht nach Korinth gekommen.“ Aber man darf *οὐκέτι*, nicht mehr, nicht übersetzen, als wenn da stünde *οὐπω*, noch nicht. Paulus will nicht sagen, er sei noch nicht wieder nach Korinth gekommen seit seinem ersten Aufenthalt, sondern er sei seit einem bestimmten Besuch, nach welchem man ihn von neuem erwartet hatte, nicht mehr hingekommen. In betreff der Apostelgeschichte haben wir bereits geantwortet (S. 180).

Steck fragt, wie es zugehe, daß der R. 5, 9 und 11 vorausgesetzte, dem ersten an die Korinther vorangegangene Brief, sowie ein dritter, welchen mehrere Kritiker unserer Zeit zwischen unsere beiden kanonischen Briefe setzen, hätten verloren gehen können, während diese beiden erhalten seien. Man könnte antworten, indem man sich auf unbekannte Umstände beruft. Aber ist es nicht leicht verständlich, daß jene beiden Briefe, die gelegentliche Verhältnisse betrafen, die persönlicher und zugleich höchst peinlicher und schmerzlicher Art waren, nicht in Umlauf gesetzt wurden, während die beiden andern der Veröffentlichung wert geachtet wurden, weil sie eine Menge von Fragen behandelten, welche für die Gemeinde und das Amt von Wichtigkeit waren?

Weiter sieht Steck einen Widerspruch zwischen der den Frauen R. 11 gewährten Erlaubnis zu weisagen und zu beten und dem Verbot in der Versammlung zu reden, R. 14. Allein ein solcher Widerspruch, wenn er wirklich bestände, würde bei jedem einigermaßen vernünftigen Schriftsteller verwunderlich sein; und wir haben gesehen, daß er nicht besteht. — Daß Paulus 1. Kor. 9 es ablehnt, sich von den Gemeinden unterhalten zu lassen, ist durchaus nicht in Widerspruch damit, daß er 2. Kor. 11, 8—9 die Beihülfe an Geld erwähnt, welche ihm von den macedonischen Gemeinden nach Korinth gesandt wurde; der einfache gesunde Menschenverstand fühlt den Unterschied zwischen dem Unterhalt, welchen eine Gemeinde ihrem Hirten gewährt, und einer Ausbülfe, welche Freunde ihm zukommen lassen. — Man findet in der rein spiritualistischen Anschauung des Zustandes nach dem Tode 2. Kor. 5 einen Widerspruch mit dem apokalyptisch-judaistischen Gemälde der Auferstehung 1. Kor. 15. Wir antworten nicht mit Pfleiderer und Sabatier, Paulus habe seine Ansicht geändert und sei von einem Briefe zum andern in der Erkenntnis fortgeschritten, sondern verweisen auf die Behandlung der Stelle.

Die wenigen historischen Kombinationen, welche der Wunsch, die verschiedenen Angaben der beiden Briefe und der Apostelgeschichte in Einklang zu bringen, der Kritik eingiebt, nennt Steck „ein Luftgebäude von Hypothesen“. Man könnte in Versuchung kommen, einen ähnlichen Ausdruck zu gebrauchen, wenn man sich mit der ganz willkürlichen Annahme zu befassen hat, im zweiten Jahrhundert habe eine Schule christlicher Philosophen zu Rom in ihrer Gelehrtenstube eine Anzahl Briefe nach Sankt Paulus angefertigt. Ist es denn zu verkennen, wie Schmiedel sagt, daß „hinter dem Inhalt dieser Briefe eine Persönlichkeit voll Kraft und Leben steht“? Sind sie nicht vom Anfang bis zum Ende in Verbindung mit historischen Verhältnissen, welche das Siegel der Wirklichkeit an sich tragen.

Wir führen das Urteil von zwei der bedeutendsten und unabhängigsten Kritiker unseres Jahrhunderts an. Schleiermacher drückt sich so aus¹⁾: „Wenn man einige Stellen der Apostelgeschichte (R. 18—20) mit den persönlichen Details vergleicht, welche die beiden Korintherbriefe beginnen und beenden, so greift alles vollkommen in einander und ergänzt sich, und doch findet man, daß jede der beiden Urkunden ihren eigenen Weg geht, und daß die Angaben der einen nicht denen der andern entlehnt sein können.“ Baur bringt ein entsprechendes Gefühl folgendermaßen zum Ausdruck:²⁾ „Die beiden Korintherbriefe bezeichnen den Mittelpunkt der fruchtbaren Thätigkeit des Paulus als des Gründers der Gemeinden der Heidenwelt. Was uns in dem Galaterbriefe in seinen einfachsten Elementen, im Römerbriefe in dogmatischer, mehr abstrakter Form vorgeführt wird, das bietet sich in den beiden Korintherbriefen in der vollen Wirklichkeit des konkreten Lebens und in dem ganzen Zusammenhange mit den mannigfachen Verhältnissen dar, welche in den ersten Anfängen einer christlichen Gemeinde eintreten mußten.“

Wir erinnern nur an einige Züge unter der Menge derer, welche wir anführen könnten.

Welchen Sinn hätte im zweiten Jahrhundert eine lange Erklärung über einen veränderten Reiseplan, der unter der Voraussetzung der Wirklichkeit nur für die ein Interesse hatte, welche der versprochene Besuch des Apostels anging? Wenn der Verfasser von 500 Personen redet, die den Auferstandenen gesehen hatten, und von denen die meisten noch lebten, als er schrieb, ist denn das ein reines Märchen, das einem übelangebrachten Scherz gliche? Wozu

1) Einleitung in das N. T., S. 148.

2) Der Apostel Paulus, 1, S. 287—288.

über die Glossolie ausführlich handeln und genaue Regeln über diese Gabe zu einer Zeit aufstellen, wo sie sozusagen nicht mehr in der Gemeinde vorkam? Wie könnte man den Apostel sagen lassen: „Wir, die wir leben (zur Zeit der Parusie)“, damals, wo jeder wußte, daß er längst tot war? Welche Gemeinde würde endlich ein bis dahin unbekanntes Schreiben voll der schärfsten und für sie demütigendsten Vorwürfe als Brief des Apostels ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode ohne Widerspruch in ihre Urkundensammlung aufgenommen haben?

VI. Schlußbetrachtung.

Ohne Zweifel finden wir im 1. Korintherbriefe nicht das entwickelt, was den Grund des neuen Lebens des Apostels ausmachte, die große Thatfache der Rechtfertigung durch den Glauben. Aber da seine ganze mündliche Unterweisung sich darum gedreht hatte (K. 1, 30; 2, 2; 3, 1—2), und da noch keine offene Bedrohung dieser Grundlage vorlag, hatte er keine Veranlassung darauf zurückzukommen. Wenn also dieser Brief für die Kirche von besonderem Interesse ist, so hat das einen andern Grund. Abgesehen davon, daß sie von den Fingerzeigen, welche der Apostel der korinthischen Gemeinde für der Form nach verschiedene, der Sache nach aber sich immer gleich bleibende Umstände gegeben hat, auch jetzt noch Gebrauch machen kann, ist diese Schrift eine unvergleichliche Quelle für die Kenntnis der Urgemeinden sowohl, als der Person des Apostels Paulus.

Mehr als irgend eine andere neutestamentliche Schrift ist dieser Brief geeignet, das ideale Gemälde, welches wir uns so leicht von dem geistlichen Zustande der apostolischen Gemeinden entwerfen, zu zerstören. Wenn der Galaterbrief uns das neue geistliche Leben in seinem Ringen mit dem jüdischen Prinzip zeigt, welches den Anspruch erhob, dasselbe in der gesetzlichen Hülle, aus der es loszukommen strebte, festzuhalten, so stellt uns der 1. Korintherbrief dasselbe Leben im Kampf mit heidnischer Gesetzlosigkeit dar; wir sehen da die jungen Christen auf dem Punkte, unter die Herrschaft der in der griechischen Welt herrschenden Laster zurückzufallen, so daß der Apostel, der in Galatien das Banner der Freiheit aufgerichtet hatte, genötigt wird, in Korinth aus demselben Evangelium der Freiheit die Grundsätze der Zucht zu schöpfen, mit deren Hilfe er das neue Leben in feste Bahnen lenken und aus der Gefahr der Abwege und des Unterganges retten kann. Und diese zweite Aufgabe ist ihm wie die erste gelungen. Wir haben die bewundernswürdige Festigkeit und Weisheit, mit der er, ohne sich auf das Gesetz zu stützen, diese schwierige Aufgabe löst, und die Realität und den Reichtum seiner apostolischen Begabung erwiesen. Aber wir haben in zweiter Linie noch andere Vorzüge bei ihm zu bewundern.

Renan hat ein unglückliches Wort fallen lassen: „Paulus“, sagt er, „besaß nicht die zum Schreiben erforderliche Geduld; er war zu methodischem Verfahren unfähig.“ Dem ersten Korinther- und dem Römerbriefe gegenüber ist dieses Urteil überraschend. Kann man sich eine festere und ihrer selbst gewissere Methode vorstellen, als die, nach welcher die so verschiedenen Stoffe in unserem Briefe angeordnet sind, wie wir das S. 176 ausgeführt haben? Wie weit ist diese sachgemäße und fortschreitende Gruppierung der rein mechanischen Einteilung überlegen, welche Keuß u. a. unserem Briefe zuschreiben, wenn sie darin sehen: 1) die Antwort auf die Nachrichten, welche dem Apostel mündlich zugegangen waren (K. 1—6), 2) die Antwort auf die Fragen der Korinther in ihrem Briefe (K. 7—15)!

Mit der Kraft des Gedankens, welche die schöne Anordnung des Briefes diktiert hat, verbindet sich die bewundernswerte praktische Weisheit, mit welcher

er am Ende jeder Entwicklung in wenigen einfachen und klaren Sätzen daraus den Schluß für das Leben zieht. Diese Fähigkeiten der intellektuellen Kraft und des praktischen Sinnes sind um so bemerkenswerter bei einem Manne, in welchem sich gleichzeitig ganz entgegengesetzte Gaben vorgefunden zu haben scheinen. Er dankt Gott, R. 14, 18, dafür, daß er die Gabe des Zungenredens in höherem Maße als irgend jemand unter den Korinthern besitzt.¹⁾ Die Gabe des Zungenredens hing besonders mit dem Gefühlsvermögen zusammen; sie bestand in der Steigerung dieses Vermögens bis zur Ekstase. Das Lied auf die Liebe R. 13 kann als die Auslegung einer Rede in Zungen angesehen werden; es verhält sich damit, wie mit dem Schluß des R. 8 des Römerbriefes. Man fragt sich, wie eine solche Kraft mystischer Erhebung sich mit der Gabe praktischer Weisheit und verstandesmäßiger Vergliederung, die wir bei Paulus bewundern, vereinigen konnte.

Endlich konstatieren wir — und damit gehen wir nun zur Betrachtung des zweiten Briefes über — bei dem Apostel in dem ersten Briefe die Tugend der σωφροσύνη, der Selbstbeherrschung, durch die er sich dann, wenn alles ihn zu einem Ausbruch drängt, zurückhält, indem er den offenen Kampf gegen die feindlichen Elemente, die sich in Korinth gegen ihn regen, auf einen günstigeren Zeitpunkt verschiebt. In dem zweiten Briefe werden wir sehen, wie der Streit endlich zu dem kritischen Punkte, zu dem Kampf aufs äußerste kommt.

Der zweite Brief an die Korinther.

Die Fragen nach dem Verhältniß zwischen unseren beiden kanonischen Briefen an die korinthische Gemeinde und nach den Umständen, welche die Zwischenzeit zwischen beiden ausgefüllt haben, sind für die Kritik noch heute ein Gegenstand der Untersuchung, ohne daß sich daraus, wie Steck möchte, ein Vorurteil gegen ihre Echtheit ergäbe. Es handelt sich darum, ob der zweite Aufenthalt zu Korinth, der, wie wir gesehen haben, nicht vor unserem ersten Briefe stattgefunden haben kann, nicht unmittelbar zwischen diesen und die Abfassung des zweiten gesetzt werden muß. Sodann erhebt sich die weitere Frage, ob man nicht annehmen muß, daß außer dem Besuch, welcher zwischen beiden Briefen stattgefunden haben würde, auch noch ein Brief liege. Bleek hat zuerst einen solchen jetzt verloren gegangenen Brief nachgewiesen, und zahlreiche Gelehrte haben ihn nach ihm angenommen.

Stehen diese beiden Thatfachen fest, so haben sie augenscheinlich einen bedeutenden Einfluß auf unsere Auffassung des damaligen Verhältnisses zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde, sowie auf die Abfassung unseres zweiten kanonischen Briefes.

Angeichts dieser vielfältigen Fragen ist es zunächst unsere Aufgabe, den Inhalt dieses zweiten Briefes zu untersuchen, um nach genauer Feststellung desselben einen Rückschluß auf die Sachlage, welche das Schreiben herbeigeführt hat, zu thun. Wir gehen vorläufig von dem Text des Briefes aus, so wie sämtliche Urkunden ihn uns überliefert haben.

¹⁾ Nur muß man nicht, wie Renan, Paulus sagen lassen: „Ich danke Gott, daß ich eher die Sprache von euch allen rede“, ein müßiger Gedanke, den außerdem die Grammatik verbietet.

I. Der Inhalt des Briefes.

Die Adresse (R. 1, 1—11).

Die Adresse mit Einschluß der Dankagung reicht bis R. 11. In der Adresse (R. 1—2) hebt Paulus seine göttliche Berufung zum Apostolat hervor und erwähnt Timotheus als Mitverfasser. Dieser war also von seiner Reise nach Griechenland zurückgekehrt und hatte aller Wahrscheinlichkeit nach auch Korinth besucht. Ob er dem Apostel als Schreiber diente, wissen wir nicht; der Ehrenplatz, welcher ihm hier angewiesen wird, stand ihm als Mitbegründer der Gemeinde jedenfalls zu. Aus den Worten: „samt allen Heiligen in ganz Achaja“, sehen wir, daß sich das Evangelium seit dem ersten Aufenthalt des Paulus zu Korinth in allen benachbarten Gegenden des südlichen Griechenlands ausgebreitet hatte.

Die Dankagung (R. 3—11) geht nicht wie in den anderen Briefen auf das Werk, welches der Herr in den Gemeinden vollbracht hat, sondern auf das, was Gott in der letzten Zeit zum Troste des Apostels inmitten seiner Prüfungen gethan hat, und auf den Segen, welcher sich daraus für die Gemeinde selbst ergeben muß. Denn das geistliche Band zwischen ihr und ihrem Apostel ist ein so enges, daß sowohl seine Leiden als auch die Erlösung daraus, die ihm zu teil geworden ist, ihnen zum Heile und zur Stärkung des Glaubens gereichen müssen (R. 3—7). Er fühlt das Bedürfnis, ihnen besonders von einem Umstande genauere Mitteilung zu machen; das ist die große Trübsal, durch die er in jüngster Zeit in Asien hindurchgegangen ist, und was er bei dieser Gelegenheit empfunden hat. Er hat sich bewogen gefühlt, ein Todesurteil über sich selbst auszusprechen, d. h. er hat mit aller Hoffnung auf Erlösung brechen müssen, damit, wenn wider alles Erwarten sein Leben erhalten bliebe, es ihm wie durch eine Auferstehung wiedergegeben erschiene, so daß er sich selbst wie ein Auferstandener vorkäme. So ist es wirklich geschehen; und der Apostel hofft, daß es in ähnlichen Gefahren, welche zu bestehen er berufen sein könnte, wieder so gehen werde. Er rechnet dabei auf die Fürbitten der Korinther, wie er auch der reichlichen Dankagungen sicher ist, welche solche durch sie ihm widerfahrne Errettung gewiß aus ihrem dankbaren Herzen aufsteigen lassen wird. Auf diese Weise sucht Paulus ihre Teilnahme für alles, was ihn betrifft, zu erwecken und knüpft aus Anlaß seiner jüngsten Erfahrungen das Band noch fester, welches ihr geistliches Leben mit dem seinen verbindet (R. 8—11).

Auf welches Ereignis weist wohl der Verfasser in diesen Worten hin? Ist es eine Erkrankung zum Tode, wie Rückert gemeint hat? Ist es ein Schiffbruch an der Küste von Asien, wie Hofmann gedacht hat? In beiden Fällen wäre der Ausdruck: „und erlöset mich noch“, unverständlich. Es ist unmöglich, daran zu denken, daß er wilden Tieren vorgeworfen worden sei, wovon er 1. Kor. 15, 32 redet; denn das war weit früher geschehen. Mir erscheint es wahrscheinlich, daß es sich um den Aufstand des Goldschmiedes Demetrius handelt, der dem Paulus einen Augenblick einen sofortigen Tod drohte.

Der Hauptteil des Briefes (R. 1, 12—13, 10).

Die allgemeine Einteilung des Hauptteils springt in die Augen: 1. R. 1, 12—7, 16: Das christliche Amt im Gegensatz zu dem der Judaisten; 2. R. 8—9: Die Sammlung für die Gemeinde zu Jerusalem; 3. R. 10, 1—13, 10: Die Verteidigung des Ansehens und des Apostolates Pauli.

Auf den ersten Blick ist man von der Verschiedenartigkeit des Inhalts dieser drei Teile überrascht. Aber man wird es noch mehr, wenn man erkennt, daß der Apostel sie chronologisch ordnet: Die Vergangenheit, die Gegenwart, die

Zukunft. Zuerst bemüht er sich, die seit seiner Abreise für die Korinther dunklen Umstände seiner Amtsführung in das rechte Licht zu setzen; dieser Gegenstand knüpft sich naturgemäß an die Dankagung an (B. 3—11) und betrifft die Vergangenheit. Der Zweck dieses ersten Theiles ist apologetisch; es ist eine Rechtfertigung seines falsch verstandenen und geschmähten Verhaltens. In dem zweiten Theile legt er das Werk dar, welches ihn gerade jetzt beschäftigt, und sucht dessen Erfolg zu sichern; das geschieht für die Gegenwart. Endlich kündigt er die Aufgabe an, welche er sich für seinen nächsten Besuch in Korinth vorgenommen hat, und läßt ahnen, wie er mit den Gemeindegliedern verfahren wird, welche noch ungehorsam und dem Einfluß seiner Gegner ergeben sind; das betrifft die Zukunft. Der Zweck dieses dritten Theiles ist wesentlich polemisch. In dieser Weise die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft seines Amtes klarzustellen ist der Zweck dieses Briefes, der Faden, welcher sein Gewebe durchzieht und seine drei Theile eng verbindet.

Erster Teil: Das christliche Amt. (R. 1, 12—7, 16).

Es gab bei den Korinthern ernstliche Mißverständnisse hinsichtlich des neuerlichen Auftretens des Apostels; die Böswilligkeit seiner Gegner hatte sie hervorgerufen und suchte sie zu unterhalten. Paulus bemüht sich dieselben zu zerstreuen und so das Vertrauen der Gemeinde auf seinen Charakter und sein evangelisches Amt wiederzugewinnen. Er thut das, indem er das christliche Amt, so wie er es versteht und übt, dem gemischten, halb judaisischen, halb christlichen Charakter derer gegenüberstellt, welche ihn in Korinth zu verdrängen suchen. — Wir finden in diesem Theile denselben historischen Gang im Kleinen wieder, welchen wir in der allgemeinen Einleitung gekennzeichnet haben. Dreimal nimmt der Apostel seinen Ausgangspunkt in gewissen Vorgängen der letzten Zeit, welche in der chronologischen Ordnung auf einander gefolgt sind, in der er sie erwähnt; und aus Anlaß derselben geht er auf die erhabensten Gedanken über sein Amt und das evangelische Amt im allgemeinen ein. Diese drei Vorgänge sind: 1. Die Abänderung seines Reiseplans nach Korinth (R. 1, 12 ff.); 2. seine plötzliche Abreise von Ephesus nach Troas, dann von da nach Macedonien (R. 2, 12 ff.); 3. seine Ankunft in Macedonien und seine Begegnung mit Titus (R. 7, 4 ff.). Jedesmal berührt der Gedanke des Apostels wie ein Vogel leicht den Zweig und schwingt sich in die höheren Regionen empor.

1. R. 1, 12—2, 11: Der Aufschub seiner zugesagten Rückkehr.

B. 12—14. Ehe er auf den ersten Vorgang, hinsichtlich dessen er sein Verhalten rechtfertigen möchte, eingeht, bezeugt der Apostel im allgemeinen seine Aufrichtigkeit in seinen Briefen, sowie seine Hoffnung, daß die Korinther dieselbe immer deutlicher erkennen möchten. Denn es liegt ihm an ihrer Meinung von ihm; werden sie nicht einst am Tage Christi ein Denkmal seiner Arbeit sein?

B. 15—22. Der Apostel hat freilich nicht gehalten, was er ihnen zugesagt hatte, nämlich daß er nach seiner Durchreise durch Korinth nach Macedonien auf der Rückreise von dort Korinth berühren und dann nach Judäa reisen würde, sodaß sie zweimal die Freude seiner Anwesenheit gehabt hätten. Er ist an der Ausführung dieses Planes gehindert worden und will ihnen nun den Hinderungsgrund erklären. Vorher aber hält er inne, um nochmals zu bezeugen, daß er sein Versprechen weder leichtfertig noch unredlich gegeben habe. Das sollte ihnen der Ernst und die Festigkeit seiner evangelischen Predigt, welche durch das Werk des heiligen Geistes in ihnen so sichtlich bestätigt worden ist, beweisen.

B. 23 — 3, 4. Und nun folgt die Erklärung dieses anscheinenden Wortbruches. Um sie zu schonen ist er nicht wieder zu ihnen gekommen. Denn er hätte so hart zu ihnen reden müssen, daß ein Aufenthalt unter solchen Umständen für beide Teile voraussichtlich ein Quell bitteren Schmerzes gewesen sein würde. Einmal hatte er dies durchgemacht und, das war ihm genug. Es war ihm unerträglich, daß die Gemeinde, die ihm ein Anlaß zur Freude sein sollte, ihm Schmerz bereitete. Darum hat er vorgezogen, ihnen das, was zu sagen ihm so peinlich gewesen sein würde, lieber zu schreiben. Dieser Brief ist für ihn eine mit Thränen benetzte Frucht der Angst gewesen. Aber nicht um ihnen Schmerz zu bereiten, hat er geschrieben, sondern um auch durch diese Strenge ihnen seine Liebe zu erzeigen. Hieraus erklärt sich die Änderung seines Reiseplanes, welche man gegen ihn gemißbraucht hat.

Vieles in diesen wenigen Worten nötigt uns zum Nachdenken. Paulus redet von einem neuen schmerzlichen Besuch zu Korinth, den er hat vermeiden wollen.¹⁾ Er hat also schon einmal diese Gemeinde unter höchst peinlichen Umständen besucht. Dieser Aufenthalt konnte unmöglich der bei der Gründung der Gemeinde sein. Denn was Paulus 1. Kor. 2, 1 ff. von seinen Verlegenheiten in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit in dieser Stadt sagt, ist völlig verschieden von den Beziehungen zu der bereits bestehenden Gemeinde, die er hier erwähnt. Folglich setzt die Stelle R. 2, 1 mit Notwendigkeit einen anderen kürzlich stattgehabten Besuch voraus, bei welchem Paulus viel zu leiden gehabt hatte. Dieser Schluß stimmt mit dem überein, was wir S. 177 und 182 gesagt haben. Weiter spricht Paulus von einem Briefe, den er in der Angst seines Herzens geschrieben und mit seinen Thränen genezt hat. Diese Beschreibung paßt, was auch Weiß sagen möge, keinesfalls auf unseren ersten Brief, den Paulus ohne Zweifel hier und da mit einer gewissen Lebhaftigkeit, aber doch im Ganzen mit Ruhe und voller Selbstbeherrschung geschrieben hat. Diese Angst und diese Thränen (R. 2, 3—4) zeugen von der außerordentlich strengen und bewegten Natur dieses Briefes, welcher dem zweiten Besuch gefolgt war, und durch welchen er vorderhand den dritten der Gemeinde zugesagten Besuch ersetzt hatte.

Diese beiden Ergebnisse, ein zweiter Besuch und ein weiterer Brief, sind seit Bleek mit bemerkenswerter Übereinstimmung von Ewald, Weizsäcker, Pfleiderer u. a. anerkannt worden; nur das zweite von Neander, Mangold, Hilgenfeld, Schmiedel u. a. Aus diesen beiden Thatfachen läßt sich folgendes schließen: Paulus, welcher nach 1. Kor. 16, 11 mit den drei Abgesandten die Rückkehr des Timotheus in Ephesus abwartete und nach dessen Ankunft nach Macedonien abzureisen gedachte, während die Abgesandten nach Korinth zurückkehren sollten, hatte sich vermutlich auf den Bericht des Timotheus hin entschlossen, zu seinem früheren, 1. Kor. 16, 5—7 angedeuteten Plane zurückzukehren und sich zunächst nach Korinth zu begeben. Aber er hatte dort eine über alles Erwarten peinliche Zeit verlebt. Er hatte sogar die Gemeinde verlassen müssen, ohne etwas erreicht zu haben, was zu fordern er das Recht und die Pflicht hatte. So war er denn abgereist mit der Absicht zurückzukehren, sobald diese Bedingung erfüllt sein würde. Wohin? „Nach Ephesus,“ erwidern Weizsäcker u. a. Ich glaube, daß dies ein Irrtum ist, daß er vielmehr nach Macedonien ging, wo seine Anwesenheit nach 1. Kor. 16, 5 seit langer Zeit notwendig war. Diese Annahme stimmt ebenfalls mit 2. Kor. 1, 16a

¹⁾ Über die Konstruktion und den Sinn von R. 2, 1 siehe S. 182 die Anm. Der Sinn ist nicht: „Ich habe nicht gewollt, daß mein zweiter Besuch bei euch in Traurigkeit geschähe“; sondern: „Ich habe nicht einen abermaligen traurigen Besuch bei euch machen wollen.“

überein, wo er seinen Reiseplan bei der Abreise von Ephesus so angiebt: von Ephesus nach Korinth, von Korinth nach Macedonien. Er fügte dort hinzu (B. 16b): und von Macedonien wieder nach Korinth. Und eben das konnte er nicht ausführen. Anstatt von der Gemeinde die Genugthuung zu empfangen, die ihm gestattet haben würde, mit Ehren wieder zu ihnen zu kommen, sahe er die Zeit vergehen, ohne daß die Gemeinde ihre Pflicht erfüllte, und anstatt selbst zu kommen, zog er es vor, den Brief zu schreiben, welcher ihm so große Angst bereitete. Er sandte ihn durch Titus. Etwa von Macedonien aus, wo dieser sich befand? so würde das erklären, daß er an die Stelle des in Ephesus verbliebenen Timotheus getreten war. Oder etwas später von Ephesus aus, wohin Paulus von Macedonien zurückging und wo er den folgenden Winter des Jahres 57 auf 58 zubrachte, indem er den Erfolg der Sendung des Titus abwartete? Jedenfalls bezieht sich die Erklärung 2. Kor. 1, 15—2, 4 auf jene zweite Abänderung seines Handelns, daß er an die Stelle seines eigenen Besuches einen Brief und die Sendung des Titus gesetzt hatte.¹⁾ Bei 2. Kor. 2, 12 werden wir die Bestätigung des so verstandenen Verlaufes sehen.

B. 5—11. Welches war die Ursache der peinlichen Kränkung, welche Paulus genötigt hatte, Korinth zu verlassen? Er sagt es nicht ausdrücklich; aber die Gemeinde wußte es gut genug. Auf diese unausgesprochene Thatsache beziehen sich die folgenden Worte, welche aus Anlaß seines Fernbleibens von Korinth geschrieben sind. Es handelte sich um einen Menschen, welcher ihn und in ihm den größeren Teil der Gemeinde tief betrübt hatte. Er hat nun von derselben die verdiente Strafe²⁾ erhalten; allein der Apostel befürchtet, daß diese Strafe ihn in Verzweiflung stürzen werde, und fordert die gläubigen Korinther auf, ihm zu verzeihen; denn wenn er brieflich seine Bestrafung gefordert hatte, so war das nicht aus Groll geschehen, sondern um ihren Gehorsam zu erproben. Wenn sie aber nun ihm verzeihen, können sie sicher sein, daß seine Verzeihung in der ihrigen mitenthalten ist. So wird dieser Mensch nicht auf dem entgegengesetzten Wege in die Netze Satans fallen.

Man bezieht gewöhnlich diese ganze Stelle auf den Blutschänder (1. Kor. 5). Rückert und Baur haben darauf einen eigentümlichen Roman gebaut. Die tödliche Krankheit, welche Paulus über diesen Menschen hatte verhängen wollen, indem er ihn dem Satan übergab, hatte ihn nicht getroffen, und der Bann, welchen er von der Gemeinde gefordert hatte, war nicht ausgesprochen worden. Was sollte er nun thun? Paulus handelt als kluger Mann; er giebt sich den Anschein, als billige er das Geschehene; er stellt die Verletzung seiner Befehle als die Ausführung seines eigenen Wunsches dar. Diese Handlungsweise hat ihm ohne Zweifel schwer werden müssen, und man begreift sein Unbehagen dabei; s. Baur, Ap. Paulus 1, S. 331—336. — Glücklicherweise erlaubt uns der Wortlaut in keiner Weise, dem Paulus ein so jesuitisches Verhalten zuzuschreiben. Die von uns besprochene Stelle spricht nicht von einer Sünde, wie der des Blutschänders, sondern von einer gegen Paulus persönlich gerichteten Verschuldung, von der die Gemeinde selbst in der Person ihres Apostels mitgetroffen worden war, und welche er von Herzen verzeihen

1) Man versteht so, warum Paulus 2. Kor. 1, 23 den Ausdruck *ὄψεσθαι*, nicht wieder, und nicht *ὄπω*, noch nicht, gebraucht. Der Sinn ist nicht, daß er seit seinem ersten Aufenthalt noch nicht zu ihnen gekommen wäre, sondern daß er seit dem späteren Besuch noch nicht wieder von neuem zu ihnen gekommen sei.

2) Ich denke keineswegs, daß diese Strafe die Exkommunikation gewesen sei; denn dann hätte die nicht zustimmende Minderheit mit dem Schuldigen ausgeschlossen werden müssen. Allein die Mehrzahl der Gemeindeglieder hatte offen mit letzterem jeden persönlichen Verkehr nach der allgemeinen Anweisung 2. Thess. 3 und 1. Kor. 5 abgebrochen.

will, sobald die Gemeinde bereit ist, die von ihr verhängte Strafe aufzuheben. Wenn die Dinge so vor sich gegangen wären, wie Baur denkt, welche Stirne müßte wohl der Apostel gehabt haben, um später an eine Gemeinde, die Zeugin der Ohnmacht seiner Drohungen und der Nichtigkeit der apostolischen Gewalt, die er sich zuschrieb, gewesen war, zu schreiben: „Wir sind bereit, zu rächen allen Ungehorsam“ (2. Kor. 10, 6); „ich habe es euch zuvor gesagt, und sage es zum andern Mal denen, die zuvor gesündigt haben, und den andern allen: wenn ich abermal komme, so will ich nicht schonen“ (R. 13, 2), u. s. w.! Wenn Paulus Korinth verlassen hatte, ohne Genugthuung zu verlangen, so geschah das, weil es sich um seine Person handelte. Hätte es sich um die Sache Christi gehandelt, wie in dem Falle des Blutschänders, so hätte er nimmermehr den Kampfplatz aufgegeben.

Weiß sucht nachzuweisen, daß der Blutschänder thatsächlich von der Mehrheit der Gemeinde in den Bann gethan war, und daß Paulus nun seine Wiederzulassung fordert. Aber was wäre dann aus dem schrecklichen Urtheilsspruch geworden, nach welchem dieser Mensch entweder dem Satan übergeben werden sollte, oder (nach unserer Ansicht) durch den Apostel selbst ihm wirklich übergeben worden war? Wäre das alles nur ein Schlag ins Wasser gewesen? Thatsache ist, wie dies jetzt von Hilgenfeld, Mangold, Weizsäcker, Pfeleiderer, Schmiedel u. a. anerkannt wird, daß die Stelle 2. Kor. 2 (vergl. auch 2. Kor. 7) sich keineswegs auf den Fall des Blutschänders bezieht. Paulus hätte eine solche Sünde nicht als persönliche Beleidigung behandeln können. Dabei ist sicherlich nicht ausgeschlossen, daß die persönliche Beleidigung, von der wir reden, aus Anlaß jenes Vorkommnisses stattgefunden habe; vergl. R. 7, 2: „Wir haben niemand unrecht gethan, wir haben niemand verderbet“. Aber wenn dieser Zusammenhang wirklich vorhanden ist, was wir nicht nachweisen können, so ist er ein rein zufälliger, und kann auf die Erklärung unserer Stelle keinen Einfluß haben. Siehe noch R. 7, 11—12, wo Paulus bei Gelegenheit der Rückkehr des Titus darauf zurückkommt.

2. R. 2, 12—7, 3: Von Ephesus nach Troas und von Troas nach Macedonien.

Paulus hat nun erklärt, warum er, anstatt von Macedonien nach Korinth zurückzukommen, wie man es erwartete, nach Asien gereist ist, ohne in Korinth erschienen zu sein. Er hat es unter den gegebenen Verhältnissen vorgezogen zu schreiben, und darüber freut er sich nun, da ihm nur noch übrig bleibt, die Maßregeln der Mehrheit der Gemeinde durch seine Verzeihung zu vervollständigen. Er geht nun zu einem zweiten Abschnitt seines apostolischen Lebens seit seiner Entfernung von Korinth über, und nimmt seine neuliche Abreise von Ephesus und seine Reise dem Titus entgegen zum Ausgangspunkt. In kurzen Zügen schildert er seinen damaligen Zustand der Unruhe; alsdann nimmt dieses Bild plötzlich in seinen Gedanken größere Dimensionen an, bis es zu einem Gemälde seines Amtes, ja des evangelischen Amtes im allgemeinen wird.

Nachdem Paulus jenen Brief, der geradezu ein Ultimatum war, durch Titus abgesandt hatte, nahm er seine Arbeit in Ephesus wieder auf, wo sein Werk immer mehr wuchs, aber auch die Gegnerschaft, welche es hervorrief. Da brach der Aufruhr aus, den der Goldschmied Demetrius verursachte, und Paulus wurde genötigt, schleunigst die Stadt zu verlassen. Er wandte sich nach Norden, von wo er die Rückkehr des Titus mit Ungeduld erwartete. Zu Troas fand er ein im Entstehen begriffenes Werk, welches nur einen geschickten Arbeiter erforderte, es weiterzuführen. Aber seine Unruhe über die Gemeinde von Korinth erlaubte ihm nicht, sich dieser Arbeit zu widmen; und kaum angekommen machte er sich wieder auf den Weg, dem Titus entgegen. Hier hält

der Apostel plötzlich inne. Ergriffen von dem Blick auf die Wichtigkeit des Amtes, welches ihm unter so schwierigen Verhältnissen befohlen ist, beschreibt er nacheinander dessen Macht (R. 2, 14—4, 6), sodann seine Trübsale, aber auch seine herrlichen Hoffnungen (R. 4, 7—5, 10), endlich den göttlichen Inhalt und Ursprung desselben (R. 5, 11—21). Er schließt mit einem Blick auf die Art und Weise, wie er selbst diese Aufgabe erfüllt hat, und auf die Beziehungen, in denen er sich infolge seiner Treue augenblicklich der korinthischen Gemeinde gegenüber befindet (R. 6, 1—7, 3).

a) R. 2, 14—4, 6. Die belebende Macht des wahren evangelischen Amtes.

Sein apostolisches Amt erscheint dem Paulus wie ein Siegeszug, den er unter Christi Leitung durch die Welt ausführt, indem er allerorten durch die Predigt des Evangelii Leben oder Tod verbreitet, je nachdem dieselbe aufgenommen wird. Diese Macht seines Amtes kommt daher, daß in seiner Predigt das Evangelium rein, von jeglicher Beimischung frei ist, weder nach dem Inhalt noch nach der Form gefälscht, wie bei seinen Gegnern, welche mit der Predigt von Christo die des Gesetzes vermischen (B. 14—17). Durch solche Worte will er sich nicht etwa selbst einen Empfehlungsbrief ausstellen, gleich denen, welche andere nach Korinth gebracht haben. Sein Empfehlungsbrief ist die korinthische Gemeinde selbst, deren Bestehen ein lebendiges Zeugnis für die Wirklichkeit seines Apostolates vor aller Welt ist (R. 3, 1—3). — Die Kühnheit, mit welcher er so von seinem Amte spricht, hat ihren Grund einzig darin, daß Gott ihn zur Erfüllung desselben befähigt hat. Denn an die Stelle des alten Bundes, welcher in einem geschriebenen Gesetz besteht, das verdammt und tötet, hat Gott einen neuen Bund gesetzt durch die Sendung des Geistes, der lebendig macht (B. 4—6). Gewiß hatte das Amt des Mose Klarheit, wie das der göttliche Glanz beweist, von welchem sein Angesicht in gewissen Augenblicken erstrahlte. Aber wenn die Botschaft, welche verdammt, Klarheit hat, wieviel mehr die, welche rechtfertigt! Wenn die Botschaft, die vergänglich ist, Klarheit hat, wieviel mehr die, die bleibt, und die nicht wie das Gesetz zum Sinnbild den vorübergehenden Glanz des Gesichtes Mose hat, dessen Schwinden er vermittelst einer Decke zu verhüllen genötigt war.¹⁾ Ebenso suchen jetzt die Diener des Gesetzes das Ende der gesetzlichen Ordnung zu verbergen, und Israel ist blind genug, ihr Aufhören nicht zu erkennen. Christus hingegen nimmt seinen Glanz nicht von außen her. Er ist selbst Geist; seine Klarheit kommt von innen heraus. Er bedarf also keiner Decke, um ihr Schwinden zu verbergen; und wir, die wir in Gemeinschaft mit ihm leben, werden in sein Ebenbild verwandelt in dem Maße, als wir die Klarheit, die von seinem Antlitz strahlt, mit aufgedecktem Angesichte anschauen und sie wieder spiegeln, so daß wir so wenig wie er der Decke bedürfen, um diese immer wachsende Klarheit zu verbergen. Wir teilen demnach unsere Botschaft freimütig und offen mit, ohne unsere Zuflucht zu den Listen und schändlichen Mitteln der Gesetzesdiener zu nehmen (B. 7—4, 3). — Wenn nun trotz unserer freimütigen Predigt des Heils in Christo, dieses Heil dennoch für manche verdeckt ist, so ist das das Werk des Fürsten der Finsternis, der sie verblendet, um sie an dem Anschauen des Lichtes zu hindern, das von dem Haupte Christi strahlt, den wir in Treue predigen; denn das Schöpferwort, welches die Finsternis zerstreute, ist auch in unseren Herzen erschollen und wirksam geworden (B. 4—6).

Aber welcher Abstand besteht zwischen der herrlichen Macht dieses Amtes und den Schwächen derer, die es verwalten! Paulus geht hier zu dem zweiten Stück über.

¹⁾ Siehe darüber die Bible annotée, zu Exodus 34, 33—34.

b) R. 4, 7—5, 10. Die Trübsale, aber auch die Hoffnungen des christlichen Amtes.

Das erste Stück konnte dahin zusammengefaßt werden: Unser Amt ist durch sich selbst stark genug, um die Anwendung jedes schlechten Mittels entbehren zu können. Der Gedanke des zweiten ist: Zwar sterben wir unter der Last solcher Arbeit, aber wir wissen, daß wir wieder leben werden.

B. 7—12. Die Leiden. — Paulus schämt sich ihrer nicht; denn er nimmt sie als einen täglichen Anteil an der Kreuzigung Jesu auf sich, und sie sind das Mittel, durch welches Gott die Gemeinde zur Teilnahme an dem Leben Christi führt. Für uns, die Apostel, ist der Tod; für euch, die Gemeinde, das Leben! Wir sterben, damit ihr lebet.

R. 4, 13—5, 10. Die Hoffnung, die ihn aufrecht hält. — Mag immerhin das Leben für uns eine tägliche Zerstörung des äußeren Menschen sein, wir werden deshalb nicht mutlos. Jedes Leiden dieser Art vermehrt das Maß der Herrlichkeit, welche wir in Aussicht haben. Ist dieser Leib, der einer zerbrechlichen Hütte gleicht, einmal zerstört, so sind wir sicher, daß wir einen himmlischen Leib besitzen werden, der einem unvergänglichen Baue gleicht. Sabatier (S. 157—159), Pfeleiderer, Schmiedel u. a. haben diesen Vers und die folgenden in einem Sinne verstanden, welcher zu den schwerwiegendsten Folgerungen für den Wert der Lehre des Apostels führen würde. Infolge seiner jüngsten Erlebnisse, insbesondere der Todesgefahr, welcher er in Asien ausgesetzt war (R. 1, 9), hätten sich seine Gedanken dem Zustande der Seele nach dem Tode zugewandt, einem Gegenstande, an welchen er nicht gedacht hatte, so lange er darauf rechnete, bis zur Parusie am Leben zu bleiben, und auf diese Weise wäre er zu einer ganz neuen Auffassung gelangt. Der erste Vers des 5. Kap. würde dann die Hoffnung ausdrücken, daß die Besitzergreifung des himmlischen Leibes, welche er bisher in die Parusie nach der Auferstehung der Leiber verlegt hatte, dem Frommen im Augenblick des Todes zu Teil würde, wodurch die ganze frühere eschatologische Darstellung in 1. Kor. 15, 23 und 51—52 und in 1. Thess. 4, 14 und 16—17 beseitigt werden würde. — Allein hätte wohl Paulus ruhig gesagt: *οἴδαμεν*, wir wissen, wenn es sich um eine für ihn selbst ganz neue Auffassung handelte, die alles, was die Gemeinde bisher von ihm empfangen hatte, über den Haufen würfe? Schmiedel erkennt übrigens an, daß das *ἔχομεν*, wir haben, nicht notwendig eine tatsächliche Besitzergreifung, welche im Augenblick des Todes vollzogen wird, bedeutet, sondern einfach ein rechtmäßiges Eigentum bedeuten kann. Was den Gedanken an eine Änderung der Anschauung seit den ersten Briefen bei dem Apostel ganz unzulässig erscheinen läßt, ist der Umstand, daß wir ihn in den späteren Briefen dieselben Ansichten aussprechen sehen, wie in denen an die Thessalonicher und Korinther; vergl. über die Auferstehung des Leibes Röm. 8, 11. 22—24 und besonders Phil. 3, 20—21, wo dieses Ereignis ebenso wie in 1. Thess. und 1. Kor. eng an die Wiederkunft Jesu vom Himmel geknüpft wird. Endlich, sollte wohl der Apostel so ausschließlich mit seiner eigenen Person beschäftigt gewesen sein, daß er erst daran gedacht hätte, sich die Frage nach dem Zustande des Frommen nach dem Tode vorzulegen, als sie ihn selbst betraf, und er sich in Todesgefahr erblickte? Sah er nicht täglich Gläubige sterben, und sollte sein Herz ihn nicht getrieben haben, für sie das zu thun, was er nach jener Annahme hier für sich selbst gethan hat? Außerdem, lebte er nicht schon seit langer Zeit angesichts der Möglichkeit des Todes? Hat er nicht 1. Kor. 15, 31 geschrieben: „Ich sterbe täglich.“

Der Sinn der schwierigen Stelle R. 5, 1—10 scheint mir folgender zu sein:

Wir werden nicht müde; denn wir wissen, daß wir, auch wenn wir sterben, droben eine unvergängliche Behausung haben, und schon jetzt sehnen wir uns nach dem Zeitpunkte, wo wir damit überkleidet werden, weil es gewiß ist, daß wir, wenn wir auch diesen irdischen Leib abgelegt haben, nicht nackt, ohne jede Hülle sein werden (B. 3), so daß überkleidet der richtige Ausdruck ist. Und in der That sind wir, die wir noch im Leibe sind, weit davon entfernt, bei dem Blick auf seine fortschreitende Zerstörung zu zittern; unser Sehnen richtet sich nicht auf das Ablegen des alten, sondern auf den Besitz des neuen Leibes, der in uns alles, was von Sterblichem übrig bleibt, hinwegnehmen wird.¹⁾

Wie sich Paulus das Verhältnis zwischen dieser Hülle für die Zeit nach dem Tode, die von B. 3 vorausgesetzt wird, und dem irdischen Leibe einerseits und dem Auferstehungsleibe andererseits dachte, wissen wir nicht. Er nahm nach dem Tode ein Leben mit Christo, also ein völlig bewußtes, für den Gläubigen an (B. 8 und Phil. 1, 23), was ohne irgend ein Organ schwer verständlich ist; aber dies war keineswegs der Auferstehungsleib. Derselbe blieb vielmehr in seinen Augen der Zukunft vorbehalten. Genau ebenso verhielt es sich damit in Jesu Augen: „Wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stirbt“, sagte er Joh. 11, 25 und sprach daneben die Verheißung aus: „Ich will ihn auferwecken am jüngsten Tage“, welche Joh. 6, 39—54 viermal wiederholt wird.

Der Geist, den wir empfangen haben, fügt der Apostel hinzu, ist für uns das Pfand dieses neuen Leibes. Wir legen keinen Wert darauf, ob unser Leben vor der Parusie abgeschnitten wird, oder ob es bis dahin dauert, denn wir wissen eins gewiß, nämlich daß wir nicht von dem Herrn geschieden werden, und unser einziges Streben ist, ihm in allem wohlzugefallen; denn wir werden vor seinem Richterstuhl erscheinen und empfangen nach dem, was wir in diesem irdischen Leben gethan haben.

c. R. 5, 11—21. Der Gegenstand und der göttliche Ursprung des christlichen Amtes.

Die Furcht vor dem Gericht, der Gedanke, mit welchem Paulus den vorigen Abschnitt über die christliche Hoffnung schließt, treibt ihn, unter den Menschen zu wirken und bewahrt ihn dabei vor aller Selbstsucht. Hat man ihn in Verzücung gesehen, so war es für den Herrn; arbeitet er ruhigen Sinnes, so war es für die Brüder (B. 11—13). Die Liebe, mit welcher Christus ihn geliebt hat, läßt ihm keine Wahl; er hat ihn sich selbst entzogen. Einer ist für alle gestorben, das heißt: Alle sind gestorben; einer lebt, der Auferstandene, welcher das einzige Ziel des Wirkens für die wird, die noch leben. So ist für Paulus niemand da nach seinen natürlichen Vorzügen und Verhältnissen; alle sind für ihn nur noch da nach ihrem Verhältnis zu Christo. Christus selbst, den er einst vor seiner Befeuerung als irdischen Messias kannte, ist in seinen Augen völlig verwandelt. Für den, der in ihm ist, ist alles neu geworden (B. 14—17). — Was diese Umwandlung von Grund aus bewirkt hat, ist das Werk der Versöhnung Gottes mit der Welt, welches Gott selbst in Christo vollbracht hat. Man kann nicht besser als Schmiedel beweisen,

¹⁾ Man sieht, daß wir B. 3 die gräco-lateinischen Lesarten εἶπερ (mit B) und ἐκδυσάμενοι, abgelegt habend (den irdischen Leib) annehmen. Letztere wird durch das καί, selbst, gefordert: „selbst nach dem Ablegen . . . werden wir nicht nackt sein“. Das καί hat bei der Lesart ἐκδυσάμενοι, angezogen habend, keinen Sinn, — so wenig wie das ἐκδυσάμενοι selbst, mag man es nun auf die Geburt beziehen, was ganz außerhalb des Zusammenhanges ist, oder mag man es willkürlich, wie Schmiedel, in dem Sinne von ἐπεκδυσάμενοι fassen. Es würde nur durch Übertragen auf das moralische Gebiet verständlich werden, und das ist gezwungen.

daß nach unserer Stelle die Versöhnung nicht eine subjektive Umwandlung ist, welche sich in dem Menschen bei der Kunde der frohen Botschaft von Gottes Vaterliebe vollzieht, sondern daß sie ein in Gott selbst durch Christi Tod geschehenes Werk ist, durch welches Gott selbst die Bedingung der Vergebung erfüllt hat, und zu dessen Verkündigung er das evangelische Lehramt gegründet hat, so daß jeder einzelne diese vollbrachte Versöhnung nur durch den Glauben anzunehmen hat, um dadurch seine eigene Versöhnung zu erlangen. Das ist der Zweck, um deswillen die Schuld der Sünde von uns auf ihn übergegangen ist, damit das Geschenk der Gerechtigkeit von ihm auf uns überginge. (B. 18—21).¹⁾

d) R. 6, 1—7, 3. Die Untadelhaftigkeit des Amtes Pauli.

Paulus setzt sein Amt der Versöhnung unter einer andern Form bei denen fort, welche die Gnade empfangen haben, damit sie die Früchte des Heiles bringen (R. 6, 1—2). Zu diesem Zwecke bemüht er sich, seinen Wandel in allen Stücken auf der Höhe dieser göttlichen Sendung zu erhalten, indem er alle Leiden auf sich nimmt, alle Tugenden auch unter den erdrückendsten Umständen übt, und unbekümmert um die günstigen oder mißliebigen Urteile der Menschen allezeit traurig ist und allezeit fröhlich, zugleich arm und eine Quelle des Reichtums für viele, als der nichts inne hat und doch alles hat (B. 3 bis 10). Aber plötzlich hält der Apostel mitten in diesem erhabenen Gedankenfluge inne, gleichsam über sich selbst und über das, was ihm der Geist eingegeben hat, erstaunt. Es ist ihm, als hätte sich sein Herz aufgethan, um in heißer Liebe diese Gemeinde zu umfassen, die sie ihm so wenig erwidert. Woher dieser Undank? Weil er von ihnen, ohne irgend etwas nachzulassen, ein Opfer verlangt hat, das ihr christliches Bekenntnis gebieterisch forderte. Hätte er ihnen den Verzicht auf Genüsse, die ihr Heil in Frage stellte, erlassen können? Kann man die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit, Christus und Belial miteinander gehen lassen? Die Opfermahlle in Gözentempeln genießen und ein Tempel des lebendigen Gottes bleiben? Nein; der Name Söhne und Töchter Gottes kommt nur denen zu, welche sich von allem scheiden, was unrein ist; um die Verheißungen zu erlangen, müssen wir uns von jeder Befleckung auf dem Gebiete des Fleisches und des Geistes rein halten und in der Furcht Gottes das Werk der Heiligung vollenden (R. 6, 11—7, 1). Darum die rührende Bitte, mit welcher er diesen ganzen Abschnitt über das christliche Amt, von R. 2, 14 an, schließt: „Macht mir Raum in euren Herzen; denn ich habe nichts an euch verschuldet“ (R. 7, 2—3).

Eine große Anzahl von Kritikern sehen jetzt in der Stelle R. 6, 14—7, 1, eine Einschaltung, sei es, daß man sie einem andern Verfasser als Paulus zuschreibt (Ewald, Renan), sei es, daß man darin ein Bruchstück aus einem andern seiner Briefe erblickt (Hilgenfeld, Sabatier), entweder aus dem, von welchem 1. Kor. 5, 9 die Rede ist, oder aus dem zwischen unseren beiden kanonischen Briefen geschriebenen.

Diese Hypothesen gehen aus dem Mangel an richtigem Verständnis des Zusammenhanges hervor, den wir glauben nachgewiesen zu haben. Ebenso denken Reuß, Weiß und Weizsäcker. Bei der Untersuchung des ersten Briefes und angesichts der besonderen Vorsicht, mit welcher der Apostel die Frage der Teilnahme an heidnischen Mahlen behandelte, sowie des strengen Verbotes, das zuletzt aus seiner Feder kam, haben wir erkannt, daß einem großen Teil

¹⁾ Schmiedel ist nicht der Orthodorie verdächtig. Wir können hier seine Beweisführung nicht wiedergeben, vor welcher die Theorie Ritschls und jede ähnliche, wenigstens für alle, die die Autorität der paulinischen Lehre über einen so wichtigen Punkt anerkennen, verschwindet.

der Korinther nichts so sehr am Herzen lag, als ihre Freiheit in dieser Hinsicht. Die unerbittliche Festigkeit des Apostels hatte ihm die Herzen vieler, wahrscheinlich der Einflußreichsten, verschlossen. Das ist der Grund, weshalb die Stelle, die diesen schmerzlichen Gegenstand behandelt, zwischen den beiden Worten steht, deren zweites an das erste anknüpft: „Vergeltet Gleiches mit Gleichem“ R. 6, 13 und: „Macht mir Raum in euren Herzen“ R. 7, 2. Als Paulus die Worte schrieb: „Wir haben niemand unrecht gethan“, dachte er ohne Zweifel an die, von denen er diesen so schweren Verzicht gefordert hatte, und bei den andern: „Wir haben niemand verderbet“, an die, welche ihm die über den Blutschänder verhängte Strafe zum Vorwurf machten. Wenn er dann noch hinzufügt: „Wir haben niemand beraubt“, so verstehen wir auch das, wenn wir bedenken, daß man ihm nichts Geringeres schuld gab, als sich auf Kosten der Korinther (durch die Kollekten) den Beutel zu füllen.

3. R. 7, 4—16. Die Ankunft in Macedonien und die Begegnung mit Titus.

Unter dem Drucke von Verlegenheiten aller Art in Macedonien angelangt, wurde Paulus durch die Anwesenheit des Titus und mehr noch durch die Nachrichten, welche ihm dieser von Korinth brachte, erquickt. Die Gemeinde hat sich als auf der Höhe ihrer Aufgabe und der Erwartung des Apostels stehend erwiesen. Er kommt hier auf jenen strengen Brief, den er R. 2, 4 erwähnt hatte, aber unter einem andern Gesichtspunkte zurück. Dort handelte es sich um den, welcher ihn veranlaßt hatte, und um das, was für ihn nötig war. Hier beschäftigt sich Paulus nur mit seinen eigenen Gefühlen gegen die Gemeinde zur Zeit seines Schreibens, mit der Absicht, die er dabei verfolgte, und der Wirkung, die er damit hervorgebracht hat. Nach der Absendung des Briefes hatte ihn die Furcht gequält, er werde mehr Böses als Gutes wirken; nun aber, da Titus ihm den Eindruck geschildert hat, den die Gemeinde davon empfangen hatte, ist er voll Freude; denn was er eigentlich wollte, war im Grunde weder die Bestrafung des Schuldigen, noch eine Genugthuung für den Beleidigten, sondern das Offenbarwerden des Eifers der Gemeinde, die Sache ihres Apostels in die Hand zu nehmen¹⁾, R. 7, 7—12.

Aus diesen letzten Worten geht deutlich hervor, obwohl es einige Ausleger noch immer verkennen, daß Paulus selbst der Beleidigte war (vergl. das ὑπὲρ ἑμῶν, B. 7), und daß folglich der Beleidiger keinesfalls der Blutschänder von 1. Kor. 5 sein konnte, dessen Verschuldung in keiner direkten Beziehung zu der Person Pauli stand. Man hat angenommen, der Vater des Blutschänders sei der Beleidigte gewesen; aber der Ausdruck ἀδικεῖν, unrecht thun, würde in keiner Weise dem Trebel seines Sohnes gegen ihn entsprechen. In diesem Trebel lag etwas anderes, als nur ein Unrecht gegen einen Vater. Mag man sich den Vater lebend oder tot vorstellen, man stößt überall auf Unwahrscheinlichkeiten, wenn man die Worte Pauli auf ihn anzuwenden versucht. Heinrici will aus ἀδικηθέντος das Neutrum des Participiums machen: „das begangene Unrecht“. So allein ließe sich die Anwendung dieses Ausdrucks auf den Fall des Blutschänders verteidigen; aber nach τοῦ ἀδικήσαντος ist dieser Sinn so wenig natürlich, daß er gar nicht in Frage kommt. Wir müssen also aus dieser Stelle schließen, wie wir es bereits bei R. 2, 5 ff. mußten, daß eine persönliche Beleidigung gegen Paulus vorgekommen war, und daß die Gemeinde in ihrer Mißstimmung gegen ihn die Sache mit derselben Schlaffheit gehen ließ, mit welcher sie die Sünde des Blutschänders ertragen hatte, so daß Paulus sie in dem verlorenen Briefe mit Strenge an ihre Pflicht gegen ihn erinnern mußte.

¹⁾ Nach der richtigen Lesart ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν.

B. 13—16 bringt Paulus nochmals seine Freude zum Ausdruck und betont besonders die des Titus, der sich überzeugen konnte, daß das Gute, welches er ihm über die Korinther gesagt hatte, nicht übertrieben war. Aus dieser Erfahrung nun, welche bei ihm das Andenken an jenen schmerzlichen Vorfall verwischt, weiß Paulus, daß er sich zu ihnen alles versehen darf. Es ist klar, daß diese letzten Worte bereits auf den zweiten Gegenstand anspielen, den er zu behandeln und bei dem er viel von ihnen zu fordern hat, die Kollekte.

Zweiter Teil: Die Kollekte (K. 8 und 9).

Paulus hatte 1. Kor. 15, 1 ff. die Maßnahmen zu diesem großen Werke angegeben, mit dem er seine Thätigkeit im Morgenlande abzuschließen wünschte. Titus hat ihm über die Lage der Dinge in der Gemeinde zu Korinth in dieser Hinsicht Mitteilung gemacht; und zwar keineswegs befriedigende. Der Zweck des Apostels wird also sein, die Freigebigkeit der Korinther anzuregen.

K. 8, 1—5. Zuerst hält er ihnen das Beispiel der Macedonier vor. Trotz ihrer Armut haben die Christen dieses Landes reichlich gegeben, denn sie haben zuerst die Gabe dargebracht, welche allein jeder andern Wert verleiht, sie haben sich selbst gegeben.

K. 8, 6—9, 5. Dieses Vorbild veranlaßt ihn, Titus zurückzuschicken, damit er dies Werk weiter bei ihnen treibe, und damit die Gemeinde ihre Wohlthätigkeit auf die Höhe ihrer übrigen Gaben bringe und der Liebe Christi gegen sie völlig entspreche B. 6—9. — Der Apostel giebt den Korinthern keinen Befehl, sondern nur einen Rat, welcher ihm dadurch gerechtfertigt erscheint, daß sie das Werk unternommen und sogar die Absicht ausgedrückt hatten, dasselbe vor den Macedoniern und im vorigen Jahre zu vollenden B. 10—12. — Gewiß will sie Paulus nicht arm machen, damit andere auf ihre Kosten reich werden; er wünscht nur, daß auf dem Gebiete des Zeitlichen Gleichheit bestehe, damit auch auf geistlichem Gebiete, je nachdem die einen mehr, die andern weniger haben, ein derartiger Austausch statffände, entsprechend dem Grundsatz bei der Austeilung des Mannas (B. 13—15). — Aus diesen Gründen sendet er den Titus zurück, dessen guten Willen er erkannt hat. Er giebt ihm zwei Brüder bei, die von den Gemeinden dazu verordnet sind, und die, so hofft er, imstande sein werden, sich von der Wohlthätigkeit der Korinther und von der Wahrheit des Lobes, welches Paulus ihnen gezollt hat, zu überzeugen (B. 16—24). — Hier beginnt man oft, wie auch der Urheber unserer Kapiteleinteilung es gethan hat, einen neuen Abschnitt. Semler hat sogar gemeint, K. 9 sei das Bruchstück eines anderen Briefes, welches man wegen der Gleichheit des Inhalts hier eingeschaltet habe. Ander und Reuß nehmen an, der Apostel sei am Ende des 8. Kap. durch eine Reise unterbrochen worden und kündige nun bei der Fortsetzung des Briefes den Gegenstand von neuem an. Allein Hofmann hat nachgewiesen, daß die fünf ersten Verse des K. 9 den Schluß des Abschnitts bilden, welcher von der Rückkehr des Titus nach Korinth handelt. Dies wird durch das γὰρ in B. 1 angezeigt; und das μὲν in demselben Verse beweist, daß der Gedanke in B. 1 und 2 von dem des B. 3, wo sich das entsprechende δὲ findet, abhängt, und als Gegensatz dazu gefaßt werden muß in dem Sinne: „Hinsichtlich der Kollekte selbst wäre es zwar überflüssig, an euch zu schreiben. Ich habe euch bereits mündlich die Gründe dieser Maßregel mitgeteilt (sie sind hier in dem Ausdruck für die Heiligen zusammengefaßt), aber es ist mir nötig erschienen, diese drei Brüder behufs schneller Ausführung derselben zu euch zu senden, damit die Macedonier, welche mich begleiten sollen, nicht Zeugen meiner Demütigung werden, wenn ihr euch nicht auf der Höhe des von mir gespendeten Lobes befändet.“

R. 9, 6—15. Um die Ermunterung der Korinther zu vollenden, weist sie Paulus nach der Anregung ihres christlichen Ehrgefühls noch auf die herrlichen Früchte hin, welche dieses Werk zeitigen wird, wenn es in reichlicher Weise zur Ausführung gekommen ist. Gott wird nicht zulassen, daß sie ihre Freigebigkeit zu bereuen haben; vielmehr wird er sie mit neuen Segnungen überschütten (V. 6—11). Diese Hilfe, welche der Noth der Heiligen steuern soll, wird bewirken, daß von Jerusalem aus Dankgebete gen Himmel steigen, und wird vor der Gemeinde daselbst von der Aufrichtigkeit des Glaubens ihrer neuen Brüder Zeugnis ablegen, so daß ihre heißen Fürbitten die Antwort auf den ihnen gewordenen Beweis der Liebe bilden (V. 12—14). — Bei dem Hinblick auf dies werdende geistliche Band zwischen den beiden vormalig getrennten Theilen der Menschheit, auf die Christen der Juden- und der Heidenwelt, die sich als Brüder die Hand reichen, wird der Apostel von der Größe dieses ihm anvertrauten Werkes ergriffen und dankt Gott für seine unaussprechlich große Gabe (V. 15).

Der Apostel hat mit der Vergangenheit begonnen und aus derselben die wichtigsten Ereignisse hervorgehoben, sodann hat er die in der Gegenwart vorliegende Angelegenheit der Kollekte von Grund aus behandelt, er wendet nun seinen Blick der Zukunft zu und faßt den Hauptpunkt, seine bevorstehende Ankunft in Korinth und sein dabei beabsichtigtes Verhalten ins Auge.

Dritter Teil: Der bevorstehende Besuch Pauli in Korinth.

R. 10—13.

Nach dem Ausdruck der Befriedigung in R. 7 konnte es scheinen, als sei die Ausöhnung zwischen Paulus und der Gemeinde besiegelt und die Ordnung wieder hergestellt, so daß der Apostel demnach nur nach Korinth zu kommen brauchte, um sich mit der unter seinen Hirtenstab zurückgeführten Gemeinde der Freude hinzugeben. Dieser Anschein hat viele Kritiker getäuscht, indem er sie den strengen, ja drohenden Ton dieses dritten Theiles unvereinbar mit den vorangehenden Abschnitten finden ließ. Man hat aus diesem Ton geschlossen, daß dieser Abschnitt ein Bruchstück aus einem anderen, entweder nach (Semler) oder vor (Weiß) den sieben ersten Kapiteln geschriebenen Briefe sei. Hausrath hat sogar von dem Gedanken Weißes aus die Frage aufgeworfen, ob diese vier letzten Kapitel nicht etwa den Hauptteil des verlorenen Briefes bildeten, welcher zwischen unseren beiden kanonischen geschrieben sein muß.¹⁾ Diese Hypothese ist von Pfleiderer, Schmiedel u. a. günstig aufgenommen, dagegen von Weiß und Weizsäcker verworfen worden. Sie beruht, glauben wir, auf einem Mißverständnis. Die Auseinandersetzungen der sieben ersten Kapitel waren dazu bestimmt, gewisse besondere Gründe des Mißtrauens, welche sich zwischen der Gemeinde und dem Apostel erhoben hatten, zu beseitigen, und der ersteren das ganze Gewicht und die Erhabenheit des ihm von Gott verliehenen Amtes zum Bewußtsein zu bringen. R. 7 hatte die besondere Bestimmung, den peinlichen Zwischenfall zum Abschluß zu bringen, um deswillen der Apostel genötigt gewesen war, von der Gemeinde eine Genugthuung zu erwarten. Aber damit war der Sache noch nicht auf den Grund gegangen; der von den Judaisierenden hereingebrachte Sauerteig wirkte fort; die Verstörer waren da und am Werke; eine Minderheit, welche es abgelehnt hatte, den von der Gemeinde getroffenen Maßnahmen der Genugthuung zuzustimmen (R. 2, 6), war ihnen ganz ergeben. Eine große Zahl von Gefallenen, bei welchen der weltliche Leichtsinns wieder die Oberhand gewonnen hatte, trieben mit der

¹⁾ Der Vierkapitelbrief, 1870.

Straflosigkeit, die ihnen die feige Duldsamkeit der Gemeinde gewährte, Mißbrauch (R. 12, 20—21), und die Gesamtgemeinde hatte sich noch nicht zu dem Standpunkte der Aufrichtigkeit vor Gott und des normalen Fortschritts erhoben, welchen der Apostel für sie anstrebte. Er bezeichnet selbst den in einem einzelnen Punkte mühsam erlangten Gehorsam als einen teilweisen und unvollständigen (R. 10, 6).

Man hat sich gewöhnlich die Sachlage nach der Sendung des Titus als eine gewonnene Schlacht vorgestellt, nach welcher der Apostel nichts weiter zu thun gehabt hätte, als den Feind zu verfolgen und zu zerstreuen. Unter diesem Gesichtspunkte erschien der dritte Teil, R. 10—13, nur als ein Anhang, und der außerordentlich strenge, ja bittere Ton in diesen Kapiteln wurde unverständlich. Allein Paulus selbst scheint die heilsame Wirkung, die Titus erlangt hatte, nur als einen ersten Vorteil, einen verheißungsvollen Erfolg angesehen zu haben, der aber noch bei weitem nicht die geistliche Rückkehr der Gemeinde zu einem normalen Zustande bewirkt hatte. Und doch kam es ihm auf die völlige Umkehr an, und um sie zu erreichen schrieb er den dritten Teil des Briefes, welcher nicht im entferntesten etwas Nebensächliches, sondern im Gegenteil das wesentliche Stück des Briefes ist, in welchem der Apostel volles Licht auf das Verhältnis zwischen ihm und der Gemeinde fallen läßt. Niemand hat diese Sachlage besser als Weizsäcker aufgefaßt, wenn er sich (Apostol. Zeitalter, S. 318) so ausdrückt: „Der Inhalt des ersten Theiles weist hin auf eine noch schwebende Lage und ist erst völlig erklärt durch die Aufschlüsse, welche der zweite Hauptteil, R. 10—13, über die Christusleute und die Erfolge derselben in der Gemeinde giebt.“

Es scheint mir, daß man auf diesem Standpunkte, wie er sich aus der Vergleichung der beiden Hauptteile des Briefes ergibt, die Notwendigkeit des letzteren derselben erkennen und nicht, wie die angeführten Kritiker thun, dieses herrliche Werk verstümmeln wird. Der Apostel wendet sich nicht an die Verstörer, denn sie direkt anreden hieße ihnen zuviel Ehre anthun, auch nicht, wie oft angenommen wird, an die Minderheit, welche sich von ihnen hat verführen lassen, sondern an die Gemeinde selbst, welche gewissermaßen den Pesthauch, der sich über Korinth niederließ, in ihrer Gesamtheit empfunden hat. Der Gemeinde ruft er zu: „Wenn euer Gehorsam völlig sein wird“ (R. 10, 6). „Ich habe euch vertrauet einem Manne, daß ich Christo eine reine Jungfrau zubrächte“ (R. 11, 2). „Habe ich jemand übervorteilet durch die, die ich zu euch gesandt habe?“ (R. 12, 7) u. s. w. Ganz mit Unrecht haben manche in dem Wunsche, die Einheit des Briefes zu verteidigen, diese Thatsache geleugnet und gemeint, dieser letzte Teil richte sich nur an die aufrührerische Partei.

Paulus rechtfertigt zunächst den Ton drohender Autorität, den er der Gemeinde gegenüber bei der Ankündigung seines baldigen Besuches annimmt (R. 10); danach zeigt er, daß sein Apostelamt vollkommen war und nichts zu wünschen übrig ließ, was auch die sagen mögen, die sich bemühen, ihn herabzusetzen (R. 11—12, 18); endlich entwirft er den Plan seines Auftretens bei seinem bevorstehenden Besuch zu Korinth (R. 12, 19—13, 10).

Es ist unverständlich, wie dieses ganze Stück den verloren gegangenen Brief hätte ausmachen können, den Paulus zwischen den beiden kanonischen Briefen durch Titus sandte; denn dieser Brief hätte zunächst Titus beglaubigen und empfehlen und dann auf das Vergehen gegen Paulus und auf die Genugthuung seitens der Gemeinde eingehen müssen. Allein in den vier folgenden Kapiteln ist von diesen beiden Dingen nicht die Rede, und sie würden gar nicht verständlich sein, wenn ihre Abfassung nicht zu einer Zeit angenommen wird, wo diese besonderen Vorgänge bereits der Vergangenheit angehörten.

1. R. 10: Die Autorität, welche Paulus sich beilegt.

Man muß sich wundern, daß dieser Abschnitt mit einem Ausdruck beginnt, dessen Nachdruck nichts rechtfertigt: „Ich selbst aber, Paulus.“ Diejenigen, welche meinen, daß diese vier letzten Kapitel eigentlich zu einem andern Briefe gehören, erklären diese scharfbetonte Form durch die Annahme, daß Paulus seine Person der eines andern Verfassers gegenüberstellt, der das, was in dem verlorenen Briefe vorherging, geschrieben hatte. Der eine denkt an die Freunde des Paulus in Ephesus, der andere an Macedonier, welche Pauli Sache in die Hand genommen und bei den Korinthern vertreten hätten. Pfeleiderer nimmt an, es sei Timotheus, welcher bei dem dem Apostel angethanen Schimpf beteiligt, auch die Genugthuung dafür gefordert hätte. Aber das alles ist so unwahrscheinlich wie möglich, und würde jene energische Betonung der ersten Worte nicht ausreichend begründen. Nach Rückert und Ewald will Paulus nur sagen, daß er hier aufhört zu diktieren und selbst die Feder nimmt; allein er würde das deutlicher ausgedrückt haben, vergl. Gal. 6, 11. Denkt man an das Gewicht dessen, was Paulus jetzt zu sagen hatte, wo er seinen baldigen Besuch in Korinth und die entscheidende Aufgabe ankündigt, die ihm dort oblag, und von der er die Gemeinde im voraus benachrichtigen wollte; erinnert man sich ferner, daß diese Aufgabe ganz allein auf dem Ansehen seiner Person beruhte, so wird man sich nicht über den Nachdruck wundern, mit welchem er an der Spitze dieses Abschnittes den Gedanken der eigenen Persönlichkeit hervorhebt. Darin liegt wirklich das Thema dieses Stückes. Sene Worte bedeuten: „Was ihr auch von dem Folgenden denken mögt, ich, Paulus, sage es euch, und ich werde meinem Worte Nachdruck geben.“ Paulus nimmt Pauli Sache in die Hand.

B. 1—6. Ich bitte euch, nötigt mich nicht, meine Macht unter euch zu offenbaren; ich möchte lieber an Christo nichts anderes nachahmen, als seine Sanftmut; thut es aber not, so werde ich euch beweisen, daß ich Geisteswaffen in Händen habe, vor denen jedes Bollwerk menschlichen Hochmuts fallen muß.

B. 7—11. Diejenigen, welche auf's Äußere sehen und ausschließlich Christi sein wollen, behaupten, daß diese meine Drohungen nichts als Prahlerei seien, starke Worte, wie man sie in meinen Briefen liest, welche aber die Schwachheit meiner Gegenwart Lügen straft. Sie mögen vielmehr bedenken, daß ich das, was ich in Worten bin, auch durch die That beweise.

B. 12—18. Denn ich handle nicht wie die, welche bei ihrer Selbstschätzung den Maßstab an sich selbst nehmen, was doch lächerlich ist. Ich nehme meinen Maßstab an den Werken, die Gott selbst mich hat ausrichten lassen, der mir auftrag, das Evangelium von Jerusalem bis nach Korinth zu tragen, und, wie ich hoffe, gestatten wird, es noch weiter zu tragen. Das ist mein Maßstab, mein Empfehlungsbrief; von dem Herrn habe ich ihn empfangen, und er ist besser als ein selbstgemachter.

2. Kor. 11, 1—12, 18: Die Erhabenheit des Apostelamtes Pauli.

Der Apostel forscht nach, ob er in seinem Amt irgend etwas verfehlt hat, was einen Grund abgeben könnte, ihn herabzusetzen, wie seine Gegner thun.

B. 1—4. Er wird genötigt, sich in seinen Worten zu rühmen, wie die Narren; doch die Korinther mögen das ertragen! Hat er sie nicht dem himmlischen Bräutigam verlobt, wie eine reine Jungfrau, welche man nun von ihrer Treue abzuwenden sucht? Und sie lassen sich gern jenen Einfluß gefallen, der sie ihrem eigentlichen Bräutigam entreißt!

B. 5—15. Paulus denkt nicht zu dieser Wandlung irgendwie beigetragen zu haben. Er ist nicht geringer gewesen als die, welche nun unter ihnen nicht nur als Apostel, sondern als Erzapostel einhergehen. Man sagt, er stehe ihnen

in der Rede nach, jedenfalls ist dem nicht so in der Erkenntnis. Man wirft ihm vor, er habe das Evangelium umsonst gepredigt und, wenn er Unterstützung bedurft hätte, sie von andern Gemeinden genommen. Aber er hat so gehandelt, nicht als hätte er nicht dasselbe Recht wie die Apostel, sondern zur Ehre des Evangeliums und der Gemeinde zu Korinth, und wird auch ferner so handeln, nicht aus Mangel an Liebe zu ihnen, sondern damit jene Fremdlinge, die sich ihnen aufdrängen und auf ihre Kosten leben, sich nicht rühmen können, es ebenso wie er zu machen. Diese Leute sind falsche Apostel, die sich den Anschein von Aposteln Christi geben, wie Satan, ihr Meister, sich in einen Engel des Lichts verkleidet.

Es ist jetzt fast allgemein anerkannt, daß Paulus hier judaisierende Aufwiegler meint. Es ist nur die Frage, in welchem Verhältnis sie zu den Zwölfen standen. Wir haben diese Frage S. 62 und 66 behandelt und sind überzeugt, daß der Titel Erzapostel, welchen ihre Partei zu Korinth ihnen gab, ihre Überlegenheit nicht nur über Paulus, sondern sogar über die Zwölf bezeichnen sollte; es waren „die Christi“, welche sich als erhaben über Petrus und die andern Apostel, und erst recht über Paulus ansahen. Hätte dieser Ausdruck nur die Zwölf als über Paulus stehend bezeichnet, so würde er diesem doch einen, wenn auch geringeren Platz innerhalb des Apostolates zugestanden haben.

B. 16—29. Es ist thöricht sich zu rühmen; aber ihr laßt es jenen zu; ihr, die ihr klug seid, ertragt ihre Thorheit, ihr laßt euch von ihnen knechten, berauben, ins Angesicht schlagen, als sollte die vermeintliche Schwäche der Erziehung, die ich euch gegeben, ausgeglichen werden; laßt mich auch ein wenig mich rühmen. Vergleichen wir meinen Dienst mit dem ihren; sie sind Hebräer, Abrahams Samen? — ich auch! — Diener Christi? — ich mehr als sie, in Arbeit, in Schlägen, in Gefängnis, in Todesgefahren, in Geißelung durch Juden und Römer, in Steinigung, in Schiffbrüchen, in Gefahren fort und fort und aller Art, in Wachen und Fasten, in Sorge für die Gemeinden, in Seelenangst um derer willen, die verloren gehen, das ist mein Dienst! Mögen die, welche mich tadeln, den ihren daneben stellen.

B. 30—12, 11. Dies ist allerdings eine Reihe von lauter Schwachheiten. Ich könnte mich aber wohl auch anderer Dinge rühmen, die dem Anschein nach herrlicher sind; z. B. damals, als die ganze große Stadt Damaskus gegen mich in Aufruhr war, und ich nur heimlich entfliehen konnte. Oder wenn ich hier gar von den Erscheinungen und Offenbarungen reden wollte, die mir geworden sind? So als ich vor mehr als vierzehn Jahren bis zum dritten Himmel verückt wurde — ob im Leibe oder im Geiste, weiß ich nicht. Aber ich hüte mich von diesen Dingen zu reden, da ich nicht will, daß mir jemand höhere Achtung erweist, als meine Gegenwart selbst ihm einflößt. Der Herr selbst hat mir in meinem Leibe ein schreckliches Gegengewicht gegeben gegen die Überhebung, zu der mich so reiche Gnaden verführen könnten; denn er weiß wohl — und hat es mir selbst als Antwort auf mein Flehen gesagt, — daß er meiner Schwachheit bedarf, um in mir stark zu sein.

B. 12—18. Was hat also meinem Amte zu Korinth gefehlt? Die Wunder? Nein! Nur eins: ich habe nichts von euch annehmen wollen; verzeiht mir diese Ungerechtigkeit! Ich komme nun zum dritten Male nach Korinth und werde nichts an meiner Handlungsweise ändern.¹⁾ Die Väter erhalten

¹⁾ Dieses Wort R. 12, 14 beweist, wie mir scheint, unwidersprechlich gegen Baur, Hilgenfeld u. a. einen zweiten Aufenthalt des Paulus in Korinth vor dem, welchen er hier anzeigt. Denn welche Last hätte ein Aufenthalt des Apostels der Gemeinde auflegen können, welcher nur geplant, aber nicht wirklich ausgeführt worden wäre?

die Kinder und nicht umgekehrt. — Gut! wird jemand sagen; aber er versteht es wohl, sich durch seine Abgesandten schadlos zu halten. Man sage doch, ob einer meiner Boten, ob Titus zum Beispiel von irgend jemand etwas gefordert hat!

3. R. 12, 19—13, 10: Sein künftiges Verhalten zu Korinth.

Hier beginnt das dritte Stück dieses Abschnittes. Paulus verläßt die Person seiner Gegner und wendet sich im besonderen an die Glieder der Gemeinde, welche ihm bereits früher durch ihre Zuchtlosigkeit Demütigungen und Kummer aller Art verursacht hatten. Er fürchtet, daß die Mahnungen, die er bei seinem letzten Besuche an sie gerichtet hat, sie unbußfertig gelassen haben¹⁾, und er bereitet sich in diesem Falle vor, ihnen gegenüber mit aller Energie, welche seine apostolische Würde von ihm fordert, zu handeln. Die drei Zeugen, welche nach dem Alten Testament zur Verhängung der Strafe erforderlich sind, werden dann da sein, nämlich die frühere mündliche Warnung, die gegenwärtige in diesem Briefe, endlich die, welche bei seiner baldigen Ankunft als letzte Aufforderung erfolgen wird. Paulus kann zeitweise schwach erscheinen wie Christus, als er sich zum Kreuze führen ließ. Das ist bei seinem zweiten Besuche der Fall gewesen. Aber er kann auch, wenn er es für gut hält, wie sein auferstandener Meister, in der Kraft Gottes handeln. Darum möge jeder sich im voraus prüfen und Einker halten. Denn was ihn angeht, möchte er lieber, daß bei seinem neuen Besuch die Macht auf ihrer und die Schwachheit auf seiner Seite sein könnte. Stehen sie in der Wahrheit, so haben sie nichts von ihm zu fürchten; denn gegen sie vermag er nichts.

Der Schluß des Briefes.

R. 13, 11—13. Nachdem Paulus so seine Stellung der Gemeinde gegenüber klargestellt und die Aufgabe, die er bei seiner Ankunft lösen wird, deutlich angekündigt hat, richtet er nur noch ein Wort der Ermunterung an die Korinther. Er legt den Nachdruck auf den Geist der Einigkeit, des Friedens und der Liebe. Er grüßt von den macedonischen Christen, und als ob das christliche Amt, dessen Gedanke diesen Brief beherrscht, nur eine Umgestaltung des Priestertums des alten Bundes wäre, überträgt er den Segen, welchen Moses dem israelitischen Priester in den Mund gelegt hatte, in die Sprache des Evangeliums, indem er der Gemeinde die Gnade des Herrn Jesu, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des heiligen Geistes wünscht.

II. Die Umstände der Abfassung.

Nach der genauen Analyse, die wir gegeben haben, können wir die Hauptzüge der äußeren und inneren Lage, welche die Abfassung dieser Schrift herbeigeführt hat, ziemlich deutlich zeichnen.

Es liegt kein Grund vor, mit Neander anzunehmen, daß Timotheus aus Macedonien zurückgekehrt sei, ohne nach Korinth gekommen zu sein, oder mit Weiß, daß der Apostel ihn von Macedonien zurückgerufen habe, weil die Ankunft der drei korinthischen Abgesandten ihn die Unzulänglichkeit der ihm erteilten Anweisungen erkennen ließ, oder endlich mit Hofmann, daß Timotheus wohl in Korinth anlangte, aber vor dem Eintreffen des ersten Korintherbriefes, wodurch seine Sendung jeden Wert verlor. Wir glauben vielmehr, daß nach der Erwartung, welche Paulus 1. Kor. 16, 11 ausspricht, Timotheus rechtzeitig aus Korinth zurückgekommen ist, um in Ephesus noch die drei Ab-

¹⁾ Auch diese Stelle kann nur auf einen Aufenthalt nach dem bei der Gründung hinweisen.

gesandten anzutreffen und mit dem Apostel und mit ihnen den Zustand der Gemeinde nach dem Lesen des ersten Briefes zu besprechen. Sein Bericht enthielt ohne Zweifel nichts Beruhigendes; denn er bestimmte den Apostel, auf seinen ersten Plan zurückzukommen, direkt nach Korinth zu gehen. Von diesem Augenblicke an konstatieren wir folgende Thatsachen: 1. Schmerzlicher Besuch in Korinth, der plötzlich abgebrochen wird, aber mit dem Versprechen der Rückkehr (Sommer 57). 2. Aufenthalt in Macedonien und vielleicht Missionsreise nach Illyrien (Röm. 15, 19), jedoch ohne günstige Nachrichten aus Korinth. 3. Rückkehr nach Ephesus ohne Korinth zu berühren (Herbst 57). 4. Sendung des Titus nach Korinth mit dem verlorengegangenen Briefe und Arbeit in Ephesus bis zum Frühjahr 58, die die *τριετία* Apostelgesch. 20, 31 ausfüllt. 5. Aufruhr des Demetrius und Abreise nach Troas. 6. Begegnung mit Titus in Macedonien und erneute Sendung desselben mit unserem Briefe (Sommer 58).

Gewöhnlich läßt man alle Ereignisse dieser Periode in dem engen Rahmen der wenigen Monate vor sich gehen, welche das Pfingstfest des Jahres 57, wo Paulus Ephesus verließ (nach seinem Plane 1. Kor. 16), von dem Ende des Herbstes desselben Jahres trennen, wo er nach Korinth zu dem Winteraufenthalt von drei Monaten kam, von dem Apostelgesch. 20, 2—3 die Rede ist. Siehe Weiß, Sabatier (S. 149) u. a. Aber es bedarf, wie Eylau gut nachgewiesen hat,¹⁾ einer weit längeren Zeit, um von all den festgestellten Umständen Rechenschaft zu geben, insbesondere von den drei Jahren des Aufenthaltes in Ephesus. Der Winter, welchen Paulus ruhig zu Korinth zubrachte, kann nur der des Jahres 58 auf 59 gewesen sein.

Der zweite Korintherbrief wurde also in Macedonien im Laufe des Sommers des Jahres 58 geschrieben, und unsere beiden kanonischen Briefe sind durch einen Zwischenraum von mehr als einem Jahre von einander getrennt.

Wieseler hat gedacht, unser Brief sei nicht auf einmal geschrieben worden, der erste Teil, K. 1—6, sei vor der Ankunft des Titus abgefaßt, der zweite, K. 7—13, nachdem Paulus seinen Bericht erhalten hatte. Die Stelle K. 2, 6—11 weist diese Hypothese zurück, denn sie ist so gut wie K. 7 auf Grund der von Titus überbrachten Nachrichten geschrieben. Was an dieser Anschauungsweise wahr ist, ist dies, daß die Umstände, in denen sich die Gedanken des Apostels bewegen, und über welche er Kap. 1—6 Erklärungen giebt, einer Zeit angehören, welche vor seiner Begegnung mit Titus liegt.

Paulus erinnert die Korinther zweimal daran, daß die Einsammlung der Kollekte bei ihnen bereits seit dem vorhergehenden Jahre im Werke war (K. 8, 10 und 9, 2). Wenn es sich hier um die jüdische Zeitrechnung handelte, so müßten wir den Beginn des Jahres, in welchem er diese Worte schrieb, entweder von März bis April (das jüdische religiöse Jahr) oder von September bis Oktober (das jüdische bürgerliche Jahr) legen. Allein es ist wahrscheinlicher, daß er hier an ein griechisches Jahr denkt, entweder an das macedonische, welches mit der Tag- und Nachtgleiche des Herbstes, oder noch natürlicher an das attisch-olympische Jahr, welches mit der Sommer Sonnenwende begann. Ist unser Brief im Juni des Jahres 58, vor der Sonnenwende geschrieben, so muß man bis zur Sonnenwende des Sommers 57 zurückgehen als dem Zeitpunkt, an welchem die Vorbereitung der Kollekte zu Korinth begann, was vollkommen zu dem Zweck des Apostels paßt, die Lässigkeit zu tadeln, die die Korinther bei der Durchführung dieses seit so langer Zeit vorbereiteten Werkes gezeigt haben.

¹⁾ In seinem interessanten Programm: Zur Chronologie der Korintherbriefe, Landsberg 1873, und später in anderen Schriften.

Die moralischen Verhältnisse haben sich trotz gewisser Zugeständnisse seitens der Gemeinde seit dem ersten Briefe im allgemeinen verschlechtert, zum Teil vielleicht aus Anlaß dieses Briefes selbst, welcher die Aufwiegler außer sich gebracht und einen großen Teil der Gemeinde gegen den Apostel eingenommen hat. Der Stolz dieser jungen Christen, welcher mit so fester Hand bloßgestellt und gerügt worden war, hat sich empört und die Herzen allen Anschuldigungen und allen Verleumdungen, die von den Führern gegen den Charakter des Paulus ausgestreut worden waren, zugänglich gemacht. — Von den vier Parteien bleibt nur eine übrig, in welcher sich alles Gift des Hasses gegen den Apostel angesammelt hat. Nach Eylau und Psleiderer¹⁾ wäre es die des Petrus, was höchst unwahrscheinlich ist und der ganz deutlichen Stelle 2. Kor. 10, 7 widerspricht: „Verläßt sich jemand darauf, daß er Christo angehöre“, aus welcher hervorgeht, daß die Partei Christi die Oberhand behalten hatte, nachdem die andern ihren Widerstand hatten fallen lassen. Um diesen wesentlich feindseligen Kern sammelten sich die Unzufriedenen griechischen Ursprungs, deren Eitelkeit Paulus schwer verletzt hatte, indem er ihre zuchtlosen Gewohnheiten scharf rügte. Trotz der Wendung zum Besseren, welche die Anwesenheit des Titus und der Brief, den er mitbrachte, herbeigeführt hatte, war der Zustand der Gemeinde bis zu einem gewissen Punkte derselbe geblieben, bis Paulus unseren zweiten Brief schrieb. Der Ausdruck 2. Kor. 7, 16: „Ich freue mich, daß ich mich alles zu euch versehen darf“, ist ein Euphemismus, welcher aus dem guten Eindruck hervorging, den er über einzelne besondere Punkte empfangen hatte, ein Mittel, sie zu ermuntern, entweder die Kollekte zu beschleunigen, oder im allgemeinen nicht hinter seiner günstigen Erwartung zurückzubleiben.

III. Die Echtheit und Integrität.

Der sehr eigentümliche Charakter dieses Briefes ist vielleicht der Grund, weshalb er weniger als der erste angeführt wird. So findet sich bei Klemens von Rom nur der Ausdruck ἐνοπριζόμεθα (36, 2), welcher an 2. Kor. 3, 18 zu erinnern scheint; bei Ignatius (ad Trall. 3, 3) ψείδομαι, vergl. 2. Kor. 1, 23 und 12, 6. Bei Polykarp (4, 1) ὅπλα τῆς δικαιοσύνης, vergl. 2. Kor. 6, 7. Die schöne Stelle in dem Briefe an Diognet (5, 8) ist offenbar 2. Kor. 6, 8—10 nachgebildet. Die allgemeine Anerkennung des 2. Korintherbriefes gegen Ende des 2. Jahrhunderts ist festgestellt durch das Muratorische Fragment, durch die syrische und lateinische Übersetzung, durch die Zitate bei Athenagoras, Theophilus, Irenäus, Klemens von Alexandria und Tertullian.

Hinsichtlich der inneren Kriterien beschränken wir uns auf die Bemerkung, daß der Gelehrte, welcher in diesen Blättern nicht die lebensvolle Persönlichkeit des Apostels Paulus zu erkennen vermag, am Studiertische den Sinn für die Wirklichkeit verloren haben muß.

Die Integrität wurde zuerst, wie wir gesagt haben, in betreff der Stellen R. 6, 14—7, 1 und R. 9 in Frage gestellt. Wir glauben die scheinbaren Gründe, welche diese Zweifel entstehen ließen, zerstreut zu haben. In Holland besteht heutzutage eine Schule, welche in der Theologie hinsichtlich des apostolischen Textes das berühmte Gemälde von der anatomischen Vorlesung Rembrandts verwirklichen zu wollen scheint. Schmiedel, der übrigens nicht zu ihr hinneigt, scheint dennoch bereit zu sein, ihr für die Stelle R. 9, 31—33 Recht zu geben. Allein wir haben uns bemüht zu zeigen, wie diese Stelle in den

¹⁾ Psleiderer, weil er die „Christischen“ nicht als eine vierte Partei betrachtet; Eylau, weil er sie ebenso wie Schenkel ansieht, und weil die judaisierende Partei nach ihm durch „die des Petrus“ gebildet wird.

Zusammenhang paßt. Zwei deutsche Theologen haben noch entschlossener Hand an unseren Brief gelegt: Hagge hat versucht, aus unseren beiden drei Briefe des Apostels herzustellen, den einen aus dem Winter des Jahres 56 auf 57, bestehend aus acht Bruchstücken des 1. Briefes; den zweiten von Pfingsten des Jahres 57 aus sechs Stücken des ersten und vier des zweiten; den dritten vom Juni 58 die sieben ersten und das neunte Kapitel, endlich die vier letzten Verse des 2. Briefes umfassend. Schürer hat wohl mit Recht erklärt, daß, wenn es nicht die Absicht einer derartigen Arbeit ist, den Verächtern der biblischen Kritik Waffen zu liefern, es wenigstens das Resultat derselben ist.

Wir haben bereits die Gründe angegeben, weshalb wir der Hypothese Hausraths in seinem Vierkapitel-Briefe¹⁾ nicht zustimmen können. Die Gründe, mit denen er, sowie Pfleiderer und Schmiedel die Abfassung dieser vier Kapitel vor der der neun ersten zu beweisen sucht, bedürfen keiner eingehenden Widerlegung nach unserem Nachweis, daß es sich bis zum Ende des 7. Kapitels nur um die Regelung besonderer Zwischenfälle handelt, und daß Paulus erst mit dem 10. Kapitel die ernste Frage nach seinem Verhältnis zu der Gesamtgemeinde, wie es sich bei seiner Ankunft völlig entscheiden soll, in Angriff nimmt. Wir scheint die Einheitlichkeit des Briefes keinem Zweifel zu unterliegen, sobald man dies erkannt hat.

IV. Schlußbetrachtung.

Vergleichen wir den zweiten Korintherbrief mit dem ersten, so fällt uns ein Kontrast im Inhalt und in der Form in die Augen. Der Gegenstand des ersten ist die rechte Ordnung in der Gemeinde, ihre τάξις, wie Paulus selbst 1. Kor. 14, 40 sich ausdrückt. Der des zweiten ist das christliche Amt, die διακονία, dessen Größe, herrliches Ziel und wahren Ursprung Paulus enthüllt. Nichts entspricht seinem Gedanken weniger, als wenn dieses Amt zu einem Ausfluß der Gemeinde, zu dem sie vertretenden Organ gemacht wird. Es ist eine Botschaft Gottes selbst an die Welt, dazu bestimmt, ihr das Wort der Versöhnung, welches Gott ihr zu gute vollbracht hat, zu verkündigen und sie zu bitten, dasselbe anzunehmen. Aus dieser Verkündigung heraus wird die Gemeinde fort und fort geboren, als die Versammlung derer, welche diese Botschaft annehmen, so daß die Gemeinde aus dem Amt hervorgeht und nicht umgekehrt, obwohl es andererseits richtig ist, von ihr zu sagen, wie Paulus von dem Weibe (1. Kor. 11, 11), daß, wenn die Gemeinde ohne das Amt nicht vorhanden ist, so auch dieses nicht ohne die Gemeinde sein kann. Gewiß redet Paulus selbst K. 8, 23 von Aposteln (Abgesandten) der Gemeinden, aber er unterscheidet sie durchaus von sich selbst und seinem Vertreter Titus. Jene haben nur einen besonderen Auftrag von Gemeinde zu Gemeinde; sein eigenes Amt und das des Titus hat einen höheren Ursprung und besitzt einen dauernden Auftrag.

Diesem Kontrast des Stoffes entspricht der des Tones. Maßvolle Strenge, verhaltener Unwille, ein ruhiger und logisch geordneter Stil bezeichnen die Sprache des ersten Briefes. Eine Sprache voll Erregung, Ergüsse des Schmerzes, der Seelenangst und der Liebe, Ausbrüche des Unwillens, bittere Ironie, ein Hervorbrechen gleich einem Lavaström charakterisieren den zweiten. Ich begreife nicht, wie Pfleiderer und Sabatier diesen Brief mit dem fernen Rollen eines vorübergezogenen Wetters vergleichen können. Es grollt noch in voller Macht.

¹⁾ Wir betonen hier nicht nochmals die gänzliche Unwahrscheinlichkeit, daß Briefe des Apostels, welche in den Urkundensammlungen der Kirche aufbewahrt wurden, so willkürlich hätten behandelt werden können, wie diese Hypothese und die von Hagge voraussetzen.

Vergleichen wir diesen Brief mit dem an die Galater, so bemerken wir einen eigenartigen Unterschied zwischen der Art und Weise des Vorgehens der Judaifizierenden in Galatien und ihrem Treiben in Korinth. Dort hatten sie sich nicht gescheut, mit den größten jüdischen Forderungen, der Beschneidung, der Unterscheidung der Speisen, der Feste u. a. hervorzutreten. Zu Korinth, wo sie es mit einer höheren Kultur und feineren Bildung zu thun hatten, hatten sie diese Gebräuche beiseite gelassen und den Judaismus unter seiner erhabensten Form dargestellt, unter dem Gesichtspunkt seiner moralischen Schönheit mit Hinzunahme gewisser mehr oder weniger gefährlicher, spekulativer Momente zur Befriedigung des hellenischen Geschmacks. Daher die völlige Verschiedenheit zwischen dem Kampfe, wie er im Galaterbriefe geführt wird, und dem, welchen wir im ersten Briefe begonnen und im zweiten durchgeführt sehen.

Hinsichtlich des Heidenchristentums müssen wir unsere Briefe mit denen an die Thessalonicher vergleichen, und bei dieser Gegenüberstellung erkennen wir, daß das eschatologische Interesse, welches die ersten griechischen Gemeinden seit ihrer Gründung so stark beherrschte, bereits erheblich abgeschwächt war. Dagegen hatten die moralischen Verirrungen einen weit mehr beunruhigenden Charakter angenommen, und die Art und Weise, wie Paulus von den Laster spricht, welche er zu bekämpfen genötigt sein wird, geht weit über das hinaus, was er den Thessalonichern zu sagen Anlaß hatte. Die Ausschweifungen, die später in den Pastoralbriefen, im Briefe Judä und in den ersten Kapiteln der Apokalypse erwähnt werden, sind nichts anderes als die Weiterentwicklung jener weltlichen und fleischlichen Richtung, deren erste Symptome hier vorliegen.

Kein anderer Brief ist so geeignet, uns die Persönlichkeit des Apostels kennen zu lehren, wie der zweite an die Korinther. Wie der Geolog, welcher die tiefsten Schichten der Erdrinde erforschen möchte, nicht in eine Ebene geht, sondern sich in ein Land begiebt, welches reich an tiefen Einschnitten ist, wo die Ströme wieder und wieder den Boden der Thäler durchwühlen, so muß der, welcher die Seele des Apostels Paulus in ihrer ganzen Tiefe erkennen will, nicht den Brief an die Römer oder an die Philipper aufschlagen, auch nicht den ersten an die Korinther, sondern den zweiten an diese Gemeinde. Da treten ihm handgreiflich zugleich seine christliche Demut und sein apostolischer Stolz entgegen, sein fast weibliches Zartgefühl und seine unbeugsame Energie, seine Sanftmut, die alles hinnehmen und dulden möchte, was ihn selbst betrifft, und seine Strenge, die fähig ist, allem die Stirn zu bieten und alles zu überwinden um der Wahrheit in Christo willen.

Welches ist nun der Erfolg dieses Briefes gewesen, der einzig in seiner Art ist, ein Fehdehandschuh der Gemeinde hingeworfen? Die Thatfachen antworten darauf; Paulus begab sich bald nachher selbst nach Korinth und blieb nach Apostelgesch. 20, 3 den ganzen folgenden Winter dort. Weiter hat er in dieser Zeit den Römerbrief abgefaßt, ein Werk, welches bei seinem Verfasser eine völlige Ruhe des Geistes voraussetzt, und in welchem er nach seinen jüngsten Erfahrungen den endgültigen Sieg des Evangeliums über den Judaismus feiert. Endlich muß die Kollekte, die ihm so sehr am Herzen lag, einen durchaus günstigen Erfolg gehabt haben; denn er war, wie er es für den Fall des Gelingens in Aussicht gestellt hatte (1. Kor. 16, 4), zu Korinth von den Abgeordneten der Gemeinden umgeben, welche diese Spende nach Jerusalem bringen sollten, und wollte sich selbst an die Spitze derselben stellen (Apostelgesch. 20, 4).

Aus diesen Thatfachen ersehen wir, daß er das Gebiet, welches er sich beinahe entrissen sah, vollständig wiedererrungen hatte, und daß die Verstörer

daß Feld geräumt hatten, mögen sie aus eigenem Antriebe gegangen oder von der Gemeinde selbst fortgewiesen worden sein. Reuß glaubt aus den Zerwürfissen, welche den Brief des Klemens von Rom veranlaßten, schließen zu können, daß der günstige Erfolg unseres Briefes nur vorübergehend gewesen ist. Aber nach einem Zwischenraum von fast einem halben Jahrhundert war die Sachlage eine andere geworden. Die Person des Apostels und die Autorität seiner Lehre waren nicht mehr im Spiele. Und die Briefe des Apostels wurden, wie wir das aus dem Briefe des Bischofs Soter im 2. Jahrhundert sehen, damals in den Zusammenkünften der Kirche mit Ehrfurcht gelesen.

Der Brief an die Römer.¹⁾

Nach Apostelgesch. 20, 1—3 müssen wir schließen, daß der Aufenthalt des Apostels Paulus in Macedonien nach seinem endgültigen Abschiede von Asien bis zum Herbst dauerte, und daß er sich dann nach Korinth begab, wo

¹⁾ Siehe die S. 39 und 79—80 aufgeführten Gesamtwerke. Wir fügen hier die bedeutendsten Kommentare und Spezialabhandlungen über den Römerbrief bei.

Spezielle Kommentare.

Mittelalter: Hugo von St. Viktor, *Annotationes elucidatoriae* (ed. 1641). — Abälard, ed. 1616.

Katholische: Sadolet, *Comm. libri tres*, gegen 1530; 2. Aufl. 1536. — Klee, 1830. — Reithmayer, 1845. — Ad. Maier, 1847. — Maunoury, 1878.

Protestantische: Bugenhagen, *Interpretatio*, 1523. — Oskampadius, *Adnot.*, 1526. — Zwingli, *Annot.*, 1528. — Krell, *Anmerk.*, 1538. — Bucer, *Enarrat.*, 1539. — Bernardino Ochino, *Expositione*, 1545 (in lat. Verse übersetzt von Kastalion, 1546). — Musculus, 1555. — Petrus Martyr, 1558, 3. Aufl. 1570. — Ambrant, *Paraphr.*, 1644. — Louis de Dieu, *Animadv.*, 1646. — Episcopus, *Paraphr.*, 1650. — Semler, *Dissert.*, über Kap. 15 und 16, 1767; *Paraphr.*, 1769. — Kramer, *Römerbrief*, überf. und ausgelegt, 1784. — Morus, *Praelect.*, 1794. — Böhme, 1806. — Galdane, 1819. — Flatt, 1825. — Tholuck, *Ausleg.*, 1824; 5. Aufl. 1856. — Benede, 1831. — Rückert, 1831; 2. Aufl. 1839. — Reiche, *Versuch*, 1833—34. — Moulinié, *Exposit.*, 1833. — Glöckler, 1834. — Köllner, 1834. — Hodge, 1836; franz. Überf. 1840. — C. F. A. Fricksche, 1836—1843. — Oltramare, 1. Teil, 1843; 2. vollst. Ausgabe, 1881. — Baumgarten-Crusius, 1844. — Krehl, 1845. — Philippi, 1848; 3. Aufl. 1866. — Morison, über Kap. 9, 1849; vollst. neue Aufl. 1888; über Kap. 3, 1866. — Spener, *Ausl.*, herausgeg. von Schott, 2. Aufl. 1852. — Hofmann, 1868. — Van Hengel, *Interpr.*, 1854—1859. — Umbreit, *Römerbr. auf Grund des N. T. ausgel.*, 1856. — Mehring, 1859. — Ortlough, 1865. — Walther, *Paraphr.*, 1871. — Volkmar, *Der älteste Text u.*, 1875. — Stuart, 1832; 3. Aufl. 1876. — Beet, 1877; 5. Aufl. 1885. — Godet, 1879; 2. Aufl. 1883—1890. — Lorenz, 1884. — Beck, 1884. — Bleibtreu, über Kap. 1—3, 1884. — C. W. Otto, 1886. — E. Böhmer, 1886. — Zimmer, 1887. — Schlatter, 1887. — Kleinschmidt, 1888. — Ebrard (n. d. Tode herausg.), 1890.

Spezielle Werke und Abhandlungen.

Stier, Über den Plan der Br. an die Römer u., 1828. — R. Rothe, *Neuer Versuch einer Auslegung der Stelle Röm. 5, 12—21*, 1836. — Luther, *Zweck und Inhalt der beiden ersten Kap. d. Römerbr.*, 1846. — Mangold, *Der Römerbr. und die Anfänge der röm. Gemeinde*, 1886; *Der Römerbrief und seine gesch. Voraussetzungen*, 1884. — Wieseler, *Br. P. an die Röm.*, *Realencykl. von Herzog*, T. 20, 1866. — Klöpper, *Die Bedeutung und der Zweck des Abschnitts Röm. 5, 12—21*, 1869. — Lucht, *Über die beiden letzten Kap. des Römerbr.*, 1871. — Seherlen, *Entstehung und erste Schicksale der christl. Gem. in Rom*, 1874. — Dieckhoff, *Adam und Christus*, 1876. — R. Schmidt, *Die Anfänge des Christentums in Rom*, 1879. — Wieseler, in *Zur Geschichte der neutestamentl. Schriften*, 1880. — Grafe, *Über Veranlassung und Zweck des Römerbr.*, 1881. — Baur, *Über Zweck und Veranlassung des Römerbr. in der Tüb. Zeitschrift* 1836, vervollst. in dem *Aufsatz Über Zweck und Gedankengang des Römerbr.*, *Theol. Jahrb.*, 1849. — Delitzsch, *Einl. in den Br. an die R.*, in der *Zeitschrift für luth. Theol.*, 1849. — Bey-

er endlich den schon lange zugesagten längeren Besuch abstattete und drei Monate des folgenden Winters zubrachte. Das war, wenn wir nicht irren, im Jahre 58. Die Abgeordneten der Gemeinden, die zu der Kollekte beigesteuert hatten, waren in Korinth versammelt, um sich mit ihm nach Jerusalem zu begeben. Man wollte die Reise zur See machen, gab es aber aus Furcht vor Nachstellungen auf und entschloß sich, zu Lande durch Macedonien nach Asien zu reisen. Im Frühling des Jahres 59 gegen Anfang März wurde die Reise angetreten. Nach der fast einstimmigen Ansicht der heutigen Kritiker wurde der Römerbrief in den Wintermonaten Dezember, Januar und Februar des Jahres 58—59 verfaßt.

I. Der Inhalt des Briefes.

Wir finden hier wieder den gewöhnlichen Rahmen der paulinischen Briefe. 1. Einen Eingang in Briefform (R. 1, 1—16); 2. das eigentliche Schreiben, das die vollständige Darlegung des Gegenstandes umfaßt (R. 1, 17—15, 13); 3. einen Briefschluß, der an den Eingang anknüpft (R. 15, 14—16, 27).

Der Eingang.

Die Adresse und die Dankagung haben in diesem Briefe dem Verhältnis zwischen Paulus und seinen Lesern entsprechend ein besonderes Gepräge.

B. 1—7. Die Adresse enthält drei Punkte: Die Person des Verfassers, die der Leser und den Segenswunsch. Der erste ist sehr ausführlich entwickelt (B. 1—6). Da Paulus an eine Gemeinde schreibt, die er nicht gegründet, auch nicht einmal besucht hat, fühlt er sich veranlaßt, sein Vorhaben zu rechtfertigen; er thut dies, indem er die Leser an seine göttliche Berufung zum Apostel der Heiden erinnert, welche ihm übertragen ist und ihn ermächtigt, sich an sie zu wenden, wie er es in diesem Schreiben thut. Denn der auferstandene Jesus, welcher ihn berufen hat, ist nicht allein als Sohn Davids König von Israel; er ist als Sohn Gottes zum Herrn über Alle gesetzt, und darum hat Paulus von ihm einen Auftrag an alle Heiden empfangen. — Es ist begreiflich, warum Paulus hier seinem Namen keinen andern zugesellt, obwohl Timotheus bei ihm ist (R. 16, 21). Es handelt sich um ein Werk, welches auf einem Rechte beruht, das ihm ganz persönlich zusteht. — B. 6 ist offenbar dazu bestimmt, die römische Gemeinde in den Kreis der Heidenchristen einzuschließen, welcher dem Apostel Paulus im besonderen anvertraut ist. — Der zweite Ausdruck der Adresse, durch welchen seine Leser bezeichnet werden (B. 7a), ist so gefaßt, daß er nicht nur die Heidenchristen, die den Hauptteil der Gemeinde bilden, einschließt, sondern alle, Juden oder Heiden, welche in Rom von Gott erwählt und zum Heile berufen sind.

B. 8—16. Die Dankagung. — Die Freude, welche der Apostel über das Vorhandensein einer Gemeinde in Rom empfindet, bringt in ihm fortwährenden Dank gegen Gott hervor für diese große Thatsache, die immer mehr in der ganzen Welt bekannt wird, und offenbart sich in dem heißen Verlangen, welches er seit langer Zeit hegt, sich selbst an dem Anblick dieses Gotteswerkes zu erquicken und mit an seiner Ausdehnung thätig zu sein. Denn wenn er nicht schon eher als Prediger des Evangeliums nach Rom gekommen

schlag, Das gesch. Problem des Römerbr., in den Theol. Studien und Kritiken, 1867. — Ruggenbach, Über den Zweck des Römerbr. (Besprechung des Werkes von Mangold), in der Zeitschr. für luth. Theol., 1868. — Weizsäcker, Über die älteste röm. Gemeinde, in den Jahrb. für deutsche Theol., 1876. — H. Schulz, Adresse der letzten Kap. des Br. an die Röm., 1877 (in ders. Zeitschr.). — Holsten, Der Gedankengang des Römerbr., in den Jahrb. für prot. Theol., 1879. — Pfleiderer, Über Adresse, Zweck und Gliederung des Römerbr., in ders. Zeitschr., 1882.

ist, so hat das seinen Grund nicht darin, daß er sich seiner Botschaft schäme und sich scheue, sie in der großen Stadt zu verkündigen. Er fühlt sich im Gegenteil als Schuldner des Evangeliums gegen alle, Gebildete und Ungebildete, weil er seine Gotteskraft kennt; er weiß, daß es das von Gott erwählte Mittel ist, alle Gläubigen, Juden und Heiden, selig zu machen. Diese Wendung, welche er seiner Dankagung am Schlusse giebt, leitet naturgemäß zu der Angabe des Gegenstandes über, welchen er behandeln will.

Der eigentliche Brief (R. 1, 17—15, 13).

Der Gegenstand des Briefes wird R. 17 hingestellt, nämlich das Heil aus dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes, welche im Evangelium nach der Weissagung des Propheten Habakuk offenbart wird. Die Entwicklung dieses Hauptgedankens bildet den eigentlichen Gegenstand des Briefes. Er enthält zwei Teile, deren erster (R. 1, 18—11, 21) überschrieben werden kann: Das Heil aus dem Glauben; der andere (R. 12, 1—15, 13): Das Leben im Heile.

Das Heil aus dem Glauben (R. 1, 18—11, 21).

Dieser große Gegenstand kann von zwei Gesichtspunkten aus betrachtet werden, einmal der Individuen, welchen das Heil zu teil werden soll (R. 1, 18—8, 39), und dann der Gesamtentwicklung dieses Heilswerkes in der Menschheit (R. 9—11).

Das Heil als individuelle Thatsache (R. 1, 18—8, 39).

Von dem Gesichtspunkte des Individuums aus betrachtet umfaßt das Heil aus dem Glauben drei Thatsachen: 1. Die Errettung vom Zorne und das freie Geschenk der Gerechtigkeit; dies wird R. 1—5 entwickelt. 2. Die Hinwegnahme der Sünde und die Mitteilung der Heiligkeit, R. 6, 1—8, 17. 3. Das Aufhören des Elendes des Lebens und das Geschenk der Herrlichkeit, R. 8, 18—30. Darin besteht das vollständige Heil, welches jedem Gläubigen zu teil wird. Die drei göttlichen Handlungen, die Rechtfertigung, die Heiligung und die Verherrlichung bezeichnen die drei Stufen seiner Verwirklichung. 4. Am Schlusse preist Paulus die Vollkommenheit dieses Heiles (R. 31—39).

I. Kap. 1—5. Die Rechtfertigung durch Christum ohne das Gesetz.

Wenn es eine Rettung giebt, so muß es auch eine Gefahr geben. Wo kommt diese her? Von dem Zorne Gottes, welcher auf der Menschheit liegt und abgewendet werden muß (R. 18—3, 10). Wie wird diese Gefahr durch das Evangelium beseitigt? Durch den Rechtfertigungsanspruch, welcher vermöge des von Christo vollbrachten Versöhnungswerkes ergeht; eines Werkes, welches durch den Glauben ergriffen und allen Menschen ohne Ausnahme angeboten wird und das im Gericht noch gilt (R. 3, 21—5, 11).

A. R. 1, 18—3, 20: Der Zorn Gottes über die Menschheit.

In der heidnischen Welt tritt seine Entfaltung deutlich hervor (R. 1, 18—31), und ein nicht minder strenges Gericht steht über das jüdische Volk mit Sicherheit zu erwarten (R. 2, 1—3, 8); so daß die ganze Welt als unter der Verdammnis befindlich anzusehen ist (R. 3, 9—20).

1. R. 18—32. Die heidnische Welt liegt unter der Last eines Gerichts.

a) Die Ursache, um derenwillen sie Gegenstand des göttlichen Zornes ist, wird R. 18—23 dargelegt. Die Heiden haben die Offenbarung Gottes, die ihnen in der Natur geboten war, mit Füßen getreten, und anstatt sich zu dem

Gedanken und der Anbetung des Schöpfers zu erheben, haben sie ihn entwürdigt, indem sie ihn unter dem Bilde von Kreaturen, selbst der niedrigsten, darstellten und anbeteten.

b) Der Beweis der Thatsache des göttlichen Zornes wird B. 24—32 gegeben. Er besteht zunächst in dem Gericht, durch welches Gott die Heiden zur Strafe für die Entwürdigung, die sie ihm zugefügt haben, der Erniedrigung ihrer eigenen Person durch die schimpflichsten Laster hingegeben hat (B. 24—27); sodann in der Verkehrung ihres moralischen Sinnes, welche nicht nur in der Sündflut sittlicher Verirrungen zu Tage tritt, in die das Heidentum versunken ist, sondern soweit gestiegen ist, daß die größten Greuel solche finden, die Wohlgefallen daran haben und ihnen Beifall zollen (B. 28—32).

2. R. 2, 1—3, 8. Das jüdische Volk geht seinem Gericht entgegen.

a) Dieser schuldigen und verdamnten Heidenwelt gegenüber steht ein Mensch, welcher, weil er die Laster der Heiden streng verurteilt, sich einbildet, selbst dem göttlichen Gericht entgehen zu können. Allein wenn Gott ihm gegenüber noch Geduld übt, so geschieht das, um ihm Zeit zur Reue zu lassen. Anderenfalls wird er auch gerichtet werden durch den Gott, welcher einst jeden die Früchte seiner Werke ernten lassen wird, den Juden sowohl wie den Griechen (B. 1—10). Denn Gott ist unparteiisch; nicht das Gesetz hören und kennen macht in seinen Augen gerecht, sondern es thun. Sonst würden die Heiden am Tage des Gerichts ebenso gerechtfertigt werden wie die Juden, da auch sie vielfach das Gesetz, so wie es in ihren Herzen geschrieben ist, annehmen und vollbringen, und ebenso geschickt wie die Juden über seine Anwendung auf die verschiedenen Verhältnisse des Lebens zu verhandeln wissen (B. 11—16).

b) Was ergibt sich daraus? Daß du, Jude, der du den Anspruch erhebst, die Heiden zu unterweisen und ihren Wandel zu richten, nicht weniger als sie Rechenschaft ablegen wirst von den gleichen Fehlern, die du begehst (B. 17—24). Und rechnest du auf deine Beschneidung, dem gerechten Gericht zu entgehen, so bist du im Irrtum. Während der Heide, welcher das Gesetz vollbringt (Paulus sagt nicht wie, er wird das Kap. 8 zeigen), dadurch seinen Zustand des Unbeschnittenseins in die Beschneidung verwandelt, verwandelt der Jude, welcher das Gesetz übertritt, dadurch seine Beschneidung in einen Zustand des Unbeschnittenseins (B. 25—29).

c) Hier erhebt sich ein Einwand. Hat denn der Jude nichts vor dem Heiden voraus? Nein, hinsichtlich der Befreiung vom Gericht nicht. Sein wesentliches Vorrecht besteht darin, daß er die göttlichen Offenbarungen empfangen hat; denn, selbst wenn er durch seinen Unglauben dem Messias gegenüber diesen Vorzug zu nichte gemacht hat, ist es nichtsdestoweniger gewiß, daß die Treue Gottes das letzte Wort haben und dereinst über diesen Unglauben seines Volkes siegen wird, nachdem er seines Namens Ehre an ihm erwiesen hat (wie das geschehen wird siehe R. 11). Soll nun etwa der Jude, um sich wegen seiner Sünde zu entschuldigen, anführen, daß Gott ihm um derselben willen nicht mehr zürnen dürfe, da sie ja seiner Ehre haben dienen müssen? Solche Folgerung würde zu nichts Geringerem als der Leugnung jedes Gerichts führen. Denn da es keine einzige Sünde giebt, die Gott nicht schließlich zum Guten ausschlagen läßt, so könnte jeder Sünder dieselbe Entschuldigung anführen, und dadurch würde das Gericht fallen. Es bliebe für den Menschen nur übrig, soviel als möglich zu sündigen, damit Gott soviel als möglich verherrlicht werde, wie dies dem Paulus seine Lasterer unterschieben; die werden aber die Strafe dieser Verleumdung empfangen (R. 3, 1—8).

3. R. 3, 9—20. Also ist die ganze Welt unter der Verdammnis.

a) Hinsichtlich des Gerichts haben die Juden keinen Vorteil vor den Heiden; alle sind unter dem Fluche der Sünde.

b) Paulus bestätigt dies durch eine Reihe von Erklärungen der Schrift, welche sich zwar teilweise auf die Heiden beziehen, aber auch für die Juden gelten, an welche sie gerichtet sind, so daß allen vor Gott der Mund geschlossen wird und niemand auf Grund seiner Gesetzeserfüllung gerecht erklärt werden kann. Das Gesetz ist in der That dem Menschen nicht dazu gegeben, die Sünde hinwegzunehmen, sondern vielmehr dazu, ihn zur Erkenntnis derselben zu führen und das Heilmittel suchen zu lassen. Diese hier vorweggenommene Erklärung wird R. 7, 7 ff. entwickelt.

B. R. 3, 21—5, 21: Die Gerechtigkeit Gottes, welche in Christo allen Sündern dargeboten wird.

Der Hauptgedanke dieses ganzen Abschnittes wird B. 21—22 formuliert. Drei wesentliche Züge bezeichnen diese nun geoffenbarte Gerechtigkeit.

1. Sie hängt von keinem Werk des Menschen, sondern ausschließlich von dem Glauben an das Werk Jesu ab; 2. sie entspricht jedoch dabei vollkommen dem Gesetz und der Weissagung; 3. sie ist deshalb von Rechts wegen allen erworben und thatsächlich allen Gläubigen gewährt. Diese drei Züge werden in dem Folgenden entwickelt, der erste B. 23—26; der zweite B. 27—4, 25; der dritte R. 5, 12—21.¹⁾ Zwischen diese beiden Züge schiebt Paulus R. 5, 1—11 die Entwicklung des Gedankens ein, daß diese von Gott geschenkte Gerechtigkeit nicht wie die des Gesetzes verlierbar ist; sie hat keine Probe zu scheuen, auch nicht die des Endgerichts.

1. B. 23—26. Gott hat das Geschenk der Gerechtigkeit an den Glauben an die Versöhnungsthat geknüpft, welche von Ewigkeit her durch seine Gnade verordnet, in Jesu Christo durch die Offenbarung seiner Gerechtigkeit, die seine lange Duldung der Sünde verdeckt hatte, vollbracht ist.

2. B. 27—4, 25. Diese Art und Weise der Vergebung, welche das Heil für alle erreichbar macht, entspricht:

a) dem Monotheismus, welcher dem Gesetz zu Grunde liegt und nicht zuläßt, daß die Juden auf anderem Wege erlöst werden als die Heiden (B. 27—31);

b) dem Beispiel, welches die Rechtfertigung Abrahams, des Vorbildes des Heiles, darbietet (R. 4, 1—25).

Abraham hat in der That alles durch den Glauben erlangt und nicht durch die Werke, nämlich 1. die Rechtfertigung, welche er nach Gen. 15, 6 ebenso wie David ausschließlich der Gnade verdankte, und welche ihm lange vor dem Empfang der Beschneidung zugesprochen wurde; dies beweist, daß er ebensowohl der Vater der unbeschnittenen als der beschnittenen Gläubigen ist (B. 1—12); 2. die Verheißung des Erbes des messianischen Heiles, welches durch den Besitz Kanaans vorgebildet ist; Gott hat dieses Geschenk ausschließlich von der Glaubensgerechtigkeit abhängig gemacht, weil er wohl wußte, daß jede Bedingung von Werken es zum Scheitern bringen würde (B. 13—16); 3. die Geburt seines Sohnes und Erben; Abraham verdankte dieselbe ausschließlich dem Glauben, durch welchen er trotz aller äußeren Umstände die

¹⁾ Ich habe früher die Parallele zwischen Adam und Christus als die Lösung des Kontrastes zwischen den beiden ersten Abschnitten, der allgemeinen Verdammnis (R. 1, 18—3, 20) und der allgemeinen Rechtfertigung (R. 3, 21—5, 11), behandelt. Ich glaube jetzt, daß es dem Gedanken des Paulus mehr entspricht, diese Parallele in dem zweiten Abschnitt (B) einzureihen und in derselben die Ausführung der Worte für alle und auf alle, die da glauben R. 3, 22 zu erblicken.

göttliche Verheißung ergriff (B. 17—22). In derselben Weise nun wird der Glaube an den geopfert und auferweckten Jesus uns das Geschenk der Gerechtigkeit samt allen Heilswirkungen verschaffen (B. 23—25).

3. R. 5, 1—11. Diese durch den Glauben erlangte Gerechtigkeit verschafft uns einen Frieden mit Gott, der durchaus beständig ist, und in dessen Genuß wir uns schon im voraus des sicheren Besitzes der Herrlichkeit erfreuen. Selbst die Prüfungen, durch welche wir hienieden gehen, können diese Hoffnung nicht erschüttern und dienen nur dazu, sie noch deutlicher hervortreten zu lassen. Die Erfahrung, die wir durch den heiligen Geist von der Liebe machen, mit welcher uns Gott geliebt hat, da wir noch Sünder waren, kann gewiß nicht zu einer Täuschung führen, da Gott, welcher uns als Sünder und Feinde geliebt hat, uns zukünftig, nachdem wir mit ihm versöhnt sind, nicht weniger lieben wird. Paulus spielt hier auf ein neues Werk an, durch welches Gott in uns als den Versöhnten das vollenden wird, welches er begonnen hat, da er uns durch den Tod Christi versöhnte. Dieses neue Werk besteht in der Mitteilung des Lebens Christi, welches die auf seinen Tod gegründete Versöhnung bis ans Ende beständig macht. Diesen Gedanken deutet der Apostel hier nur an, er führt ihn R. 6—8 aus.

4. B. 12—21. Die Parallele zwischen Adam und Christus.

Wir haben hier, irre ich nicht, die Ausführung des letzten Zuges, welcher in dem Thema R. 3, 21—22 aufgestellt war: eine Gerechtigkeit εις πάντας, für alle bestimmt, και ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας, und allen Gläubigen zugeteilt.¹⁾

Hat wirklich das Werk eines einzigen Menschen der gesamten Menschheit die Gerechtigkeit verschaffen können? Paulus entnimmt die Antwort auf diese Frage der Geschichte des Sündenfalles, mit welcher allein die des Heiles in Parallele gestellt werden kann. Wir unterscheiden in diesem Stück vier Hauptgedanken:

a. B. 12—14. Der Tod aller ist von einem einzigen ausgegangen. Daß wirklich dieser einzige den Tod über alle gebracht hat, wird dadurch bewiesen, daß er thatsächlich ihnen allen die Sünde übermitteln hat, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (wie dies daraus hervorgeht, daß alle Sünde gethan haben). Die Sünde aber wird nur dann mit dem Tode bestraft, wenn sie die Verletzung eines bestimmten Gesetzes ist. Ein solches Gesetz jedoch bestand von Adam bis Mose nicht, und dennoch war der Tod vorhanden. Die Menschen sterben also nicht durch die Wirkung ihrer eigenen Sünde, sondern durch die Wirkung des über die erste Sünde gesprochenen Urteils. Und grade darin besteht eine Gleichheit zwischen Adam und Christus.

b. B. 15—17. Innerhalb dieser Gleichheit ist indes eine doppelte Verschiedenheit zu bemerken. Zunächst hinsichtlich der Ursachen, welche auf beiden Seiten wirken. Auf der Seite Adams eine einfache Übertretung, auf der Seite Christi ein doppelter Faktor, die Gnade, die erbarmungsreiche Liebe Gottes, und das von Gott den Menschen gemachte Geschenk einer andern Liebe, eines Wesens, welches Mensch wie sie und selbst voll Liebe zu ihnen ist. Es ist klar, daß die Wirkung dieser doppelten Macht sich nicht nur ebensoweit wie die Wirkung der Sünde Adams erstrecken, sondern ihr unendlich überlegen (περισσεύειν) sein muß. Es würde in der That nicht genügt haben, wenn auf der Seite des Heiles nur ebensoviel Kraft vorhanden gewesen wäre, wie auf der des Sündenfalles; eine solche Gleichheit würde einen Kampf herbeigeführt, aber nicht den Sieg begründet haben (B. 15).

¹⁾ Siehe die vorige Anmerkung.

Es war um so mehr notwendig, als die durch das Werk Christi herbeizuführende Wirkung unendlich bedeutender als diejenige ist, welche die Sünde Adams hervorgebracht hatte. Hier eine einzige mit Strafe belegte Sünde, dort eine Rechtfertigung, die sich nicht allein auf diese eine Sünde, sondern auf jede der unzähligen, von den Nachkommen Adams im Laufe der Zeiten zu jener ersten hinzugefügten Sünden erstrecken soll (R. 16). Von solcher Beschaffenheit aber ist die von Christo erlangte Rechtfertigung. Denn wenn die universelle Strafe, welche die eine Sünde getroffen hat, gewiß ist (wie die daraus hervorgegangene Herrschaft des Todes beweist), so muß die persönliche Rechtfertigung derer noch gewisser sein, welche jene beiden an Kraft unendlich überlegenen Ursachen des Lebens ergreifen, nämlich die Überfülle der Gnade und das freie Geschenk der Gerechtigkeit, die ihnen allen durch das Werk dieses einen Jesus Christus zu teil werden (R. 17).

Unter Berücksichtigung dieses doppelten Unterschiedes von wirkenden Ursachen und hervorgebrachten Wirkungen kann der Apostel nunmehr die R. 12 begonnene und von R. 15 ab unterbrochene Parallele zu Ende führen.

c. R. 18—19. Wiederaufnahme und Schluß der Parallele.

Die Allgemeinheit der Rechtfertigung, welche die Allgemeinheit der Strafe aufhebt, ist also Wirklichkeit (R. 18). Wie diese auf einer Handlung (einer sittlichen That), dem Ungehorsam eines einzigen, welcher alle Menschen als Sünder hingestellt hat, beruht, so beruht jene ebenfalls auf dem Gehorsam eines einzigen, welcher alle, die sich denselben aneignen, zu Gerechten macht (R. 19).

d. R. 20—21. Die Stellung des Gesetzes.

Was wird nun zwischen diesen beiden allgemeinen und entgegengesetzten Ordnungen des Todes und des Heiles aus dem Gesetz, der Einrichtung, welche in der Geschichte der Menschheit eine so bedeutende Rolle gespielt hat, welche von jüdischem Gesichtspunkte aus sogar das Mittel des Heiles war? Es scheint zwischen den beiden Zeiträumen, in welche sich die Geschichte teilt, zu verschwinden. Und in der That hat das Gesetz nur eine untergeordnete, vorübergehende Bedeutung; seine Aufgabe ist es gewesen, die Sünde zum höchsten Grade ihrer Offenbarung zu führen, damit die Gnade sich ebenfalls in ihrem ganzen Reichtum entfalten könne. Es hat so während der Herrschaft der Sünde und des Todes dem Reiche des Lebens den Weg gebahnt.

Kein Brief des Apostels Paulus, vielleicht überhaupt keine menschliche Schrift enthält ein ähnliches dialektisches Meisterstück, wie es uns dieser Abschnitt bietet.

II. R. 6—8, 17. Die Heiligung in Christo ohne das Gesetz.

Dieses Stück ist die Ergänzung des vorigen. Es zeigt, wie der Tod Christi, indem er uns von der Verdammnis befreit und uns die Gerechtigkeit giebt, zu gleicher Zeit uns von der Sünde erlöst und uns zur Heiligkeit führt. Und in der That, wenn es anders wäre, würde der Zustand der Sünde, falls er wie vormalz weiterbestände, die Verdammnis von neuem hervorbringen und von der für einen Augenblick empfangenen Rechtfertigung nichts bestehen lassen (s. R. 6, 16. 23 und 8, 13). Der Apostel führt diesen neuen Gegenstand mit einem Einwand ein, den er sich selbst macht.

Wird nicht die dem Glauben frei gewährte Vergebung, so wie Paulus sie eben dargestellt hat, den Gläubigen dazu führen, daß er mit Sicherheit in der Sünde verharret, ihr sogar seinen Beifall zollt, um die Gnade dadurch um so reicher werden zu lassen? Vergl. die Anklage, auf welche Paulus R. 3, 8 anspielt. Die Antwort auf diese Frage ist in den folgenden drei Kapiteln enthalten.

Für den Gläubigen liegt in dem Tode Christi eine Kraft, die Sünde zu töten und in seiner Auferstehung eine Kraft der Hingabe an die Heiligkeit, und zwar ohne daß er der Hilfe des Gesetzes bedürfte (R. 6, 1—7, 6). — Das Gesetz, weit davon entfernt, die Sünde zu töten, erhält den Menschen unter dem Joch der Sünde (R. 7, 7—25). — Der wirkliche Sieg über die Sünde ist das Werk des heiligen Geistes, welcher dem gerechtfertigten Gläubigen gegeben ist (R. 8, 1—17).

1. R. 6—7, 6. Das der Sünde Gestorbensein.

a. Der Glaube an den Tod Christi um unserer Sünde willen, wie er bei der Taufe bekannt wird, schließt einen völligen Bruch des Willens mit der Sünde ein, einen Tod, auf den eine lebendige Gemeinschaft mit dem auf-erweckten Christus und ein Leben in Gott folgt, welches dem seinen ähnlich ist, so daß der Leib des Gläubigen aus einem Werkzeug der Sünde zu einem Werkzeug der Gerechtigkeit umgebildet wird (B. 1—14).

b. Diese Folge der Gnade drängt sich mit der Macht einer sittlichen Notwendigkeit auf, gleich derjenigen, mit welcher die alte Natur dem Menschen die Knechtschaft der Sünde auflegte. Sich ihr entziehen wollen, hieße sich wieder in den Tod, den Sold der Sünde stürzen, während die Gabe Gottes das Leben ist (B. 15—23).

c. Wir haben also das Recht, ohne Furcht mit der Herrschaft des Gesetzes zu brechen und in der Vereinigung mit Christo die Quelle eines neuen Lebens zu suchen, so gewiß, als nach dem Gesetz selbst ein Weib, das von seinem ersten Gatten durch den Tod getrennt ist, sich mit einem zweiten vermählen darf; ja wir sollen es, denn unsere Gemeinschaft mit dem Gesetz brachte nur unreine Früchte hervor, während unsere Gemeinschaft mit Christo durch den heiligen Geist ein Leben der Heiligkeit zur Frucht hat (R. 7, 1—6).

2. R. 7, 7—25. Der Zustand der Knechtschaft unter dem Gesetz.¹⁾

Obwohl das Gesetz an sich nicht schlecht ist, so erregt es doch, sobald es mit den bösen Neigungen des natürlichen Herzens zusammentrifft, dieselben durch seinen Widerspruch. Vor diesem Zusammentreffen — das ist Pauli eigene Erfahrung — lebt das jüdische Kind glücklich in der Gemeinschaft seines Gottes. Sobald aber das Gesetz mit seinen Anforderungen und seinen schmerzlichen Enthüllungen hinzukommt, erwacht die Sünde, die Auflehnung kommt zum Ausbruch und der Tod, die Trennung von Gott, vollzieht sich (B. 7 bis 13). Und was ist alsdann das Leben? ein fortgesetztes und ohnmächtiges Ringen zwischen dem Verlangen, das Gesetz, dem der Verstand Recht giebt, zu erfüllen, und der uns innewohnenden Sünde, die den Menschen verleitet, das Gegenteil von dem zu thun, was er als recht erkannt hat; eine schmachvolle und schmerzliche Knechtschaft, die mit dem Verzweiflungsruf endet: Wer wird mich erlösen?

Und auch jetzt noch, fügt der Apostel hinzu, sobald ich auf mich selbst angewiesen bin und mich von Christo trenne, befinde ich mich in demselben Zustande; mit der Erkenntnis stimme ich dem Inhalt des Gesetzes zu, mit dem Fleische (dem egoistischen Triebe meiner Selbstsucht) gehorche ich der Sünde (B. 14—25).

3. R. 8, 1—17. Der Sieg durch die Macht des Geistes.

Nach diesem Rückblick auf sein früheres Leben unter dem Gesetz nimmt der Apostel die Darlegung des Befreiungsaktes wieder auf, welcher in dem ersten Stück R. 6—7, 6 beschrieben wurde. Er hatte den Ausdruck das alte

¹⁾ Der Apostel verfällt hier nicht in eine Wiederholung von R. 3. Dort handelte es sich um die Ohnmacht des Gesetzes, zu rechtfertigen, hier um seine Ohnmacht, zu heiligen.

Wesen des Buchstabens entwickelt; nun entwickelt er den Begriff das neue Wesen des Geistes (R. 7, 6). R. 6 hatte er die Befreiung des Gläubigen von der Sünde als die Umwandlung dargestellt, die sich in dem inneren Zustande desselben vollzieht: er stirbt, er steht wieder auf, indem er erkennt . . . glaubt . . . weiß . . . (B. 4, 6, 8, 9); hier stellt er diese Umwandlung dar, indem er den Nachdruck auf den göttlichen Faktor legt, der sie hervorbringt, den heiligen Geist, welcher dem geschenkt wird, der an Christum gläubig geworden ist. Dieser Lebensgeist giebt ihm die Kraft, das zu erfüllen, was das Gesetz ihm nur zu befehlen vermochte. Was Jesus im Fleische vollbracht hat, den vollen Sieg über die Sünde, die in seinem Leben verdammt worden ist, das schafft sein Geist auch in den Gläubigen dadurch, daß er ihnen Kraft giebt, nicht mehr ein Leben nach dem Fleische zu führen, das der Tod ist, sondern nach dem Geist, das allein das wahre Leben ist, und so bereitet er bei den Gläubigen die Auferstehung des Leibes selbst vor (R. 8, 1—11).

Das Wohnen des Geistes Christi in ihnen beweist, daß sie Gottes Kinder sind und infolgedessen seine Erben (B. 12—17). Dieser letzte Gedanke bildet den Übergang zu dem dritten Teile der Schilderung des individuellen Heils, dem Besitz der Herrlichkeit.

III. R. 18—30. Die Verherrlichung des Gläubigen.

Dies ist die zukünftige Thatsache, durch die der äußere Zustand des Gläubigen mit dem inneren in Übereinstimmung gebracht werden wird. Der Apostel will auf dieses Gebiet, welches nicht speziell zu seinem Evangelium gehört, nicht eingehen. Er hebt mehr die Gewißheit dieser Krönung des Heiles hervor, als daß er ihre Schönheit beschrieb.

1. Das Heil ist noch unvollkommen. Obgleich durch die Rechtfertigung und die Heiligung geistlich vollendet, ist es äußerlich angesehen noch Gegenstand der Hoffnung; das bezeugt das dreifache Seufzen, das unablässig zum Himmel emporsteigt, nämlich aus dem Schoße der leidenden und mit dem Menschen der Eitelkeit unterworfenen Natur, aus dem Herzen der Gläubigen selbst, obwohl sie schon das Unterpfand des Geistes haben, endlich auch aus den Tiefen des heiligen Geistes, der den göttlichen Plan kennt und in dem Herzen der Gläubigen durch unaussprechliche Seufzer um seine Vollendung bittet (B. 18—27).

2. Allein das Heil, obwohl noch zukünftig, ist und bleibt gewiß. Alles, auch die Trübsale, dient in dem Plane Gottes dazu, die Erwählten dahin zu führen. Denn alle, die Gott im voraus als Gläubige erkannt hat, hat er sich vorgesetzt, seinem Sohne vollkommen ähnlich zu machen; darum hat er sie berufen, dann, als sie gläubig geworden waren, hat er sie gerecht gemacht, und als solche hat er sie herrlich gemacht (B. 28—30).

IV. R. 8, 31—39. Die Fülle des Heils.

Das letzte Wort herrlich machen führt den Apostel an das Ziel des göttlichen Planes. Von da blickt er zurück, um die Stufenleiter der Gnade zu überschauen, die er soeben emporgestiegen ist, und um diese Darstellung des Heils mit einem Ausruf dankbarer Zuversicht zu beschließen: Hinfort haben wir Gott für uns und nicht mehr wider uns. Da er uns seinen Sohn gab, hat er uns alles gegeben: die Rechtfertigung, die Heiligung, den Sieg über die Leiden dieser Zeit, ja über den Märtyrertod. Vor uns liegt die unlösliche Gemeinschaft mit dem Gott, dessen Liebe uns auf ewig in Jesu Christo umfassen hat!

Das Heil als Thatsache, die die ganze Menschheit angeht (R. 9—11).

Diese Freude über die Gewißheit des Heiles, die der Apostel joeben im Namen aller Gläubigen zum Ausdruck gebracht hat, wird durch einen Umstand, den er keinen Augenblick vergessen kann, getrübt: durch den Ausschluß Israels von diesem Glück. Wohl ist es desselben durch seine eigne Schuld beraubt, es ist um seines Unglaubens willen verworfen. Aber dieser Grund zur Traurigkeit besteht nichtsdestoweniger für den Apostel der Heiden, der selbst Jude von Geschlecht und von Herzen ist. Diese räthelhafte Thatsache regt außerdem die ernstesten Fragen über das Verhalten Gottes gegen sein Volk und gegen die Menschen an. Hat Gott zulassen können, daß sein erwähltes Volk des Heils beraubt werde, zu dem er es in so besonderer Weise vorbereitet hatte? Welchen Grund konnte er haben, um so gegen dasselbe zu handeln? Wozu kann eine solche Schickung dienen? Der Apostel löst diese Fragen in den drei folgenden Kapiteln und kommt so dazu, einen Blick auf die ganze Geschichte des Heils innerhalb der Menschheit zu werfen. Zunächst verteidigt er die Freiheit Gottes (R. 9, 1—29); dann rechtfertigt er den Gebrauch, den Gott in diesem Falle von derselben macht (R. 9, 30—10, 21); zuletzt zeigt er die heiljamen Folgen, die Gott bei seiner Leitung im Auge gehabt hat (R. 11).

1. R. 9, 1—29. Die Freiheit Gottes seinem eigenen Bunde gegenüber.

a) Der Apostel bringt seinen grenzenlosen Schmerz über die Thatsache zum Ausdruck, die er behandeln will, und die er nicht einmal den Mut hat mit Namen zu nennen. Sein Schmerz entspricht der Erhabenheit der Vorrechte, mit denen Gott das Volk ausgestattet hatte, das er nun verworfen hat, um das der Gläubigen anzunehmen (R. 9, 1—5).

b) Mehrere frühere Vorgänge in der heiligen Geschichte, wie der Ausschluß Ismaels und Esaus, die doch beide nach dem Fleisch von Abraham abstammten, ließen schon erkennen, daß Gott durch das Vorrecht der fleischlichen Herkunft nicht gebunden ist (B. 6—13).

c) Gott bleibt sowohl in seinen Gaben, wie in seinen Strafen allezeit frei in dem Sinne, daß keiner, auch Moses nicht, sagen kann, er habe ein Anrecht auf seine Gnadenerweisungen, und noch weniger sich von Rechts wegen für frei von einer Strafe halten kann, wie sie Gott über Pharao verhängte. Der Abstand zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf ist zu groß, als daß dieses über das Recht Gottes ihm gegenüber streiten könnte, sowenig wie der Thon, wenn er zu denken vermöchte, über die Bestimmung rechten dürfte, die der Töpfer den verschiedenen Theilen der Masse in seiner Hand zuzuweisen für gut findet. So liegt die Sache auch, wenn es Gott gefällt, so zu handeln, wie er es jetzt thut, indem er seinen lange verhaltenen, gerechten Zorn über Israel ergehen läßt, oder sich der Heiden erbarmt, die ebenso gut wie die Juden zum Heil berufen sind, um die Schar der Erwählten zu bilden; wie dürften wir da seine Ratschlüsse richten? (B. 14—24).

d) Sein Verfahren stimmt übrigens durchaus mit dem überein, was er im voraus durch Hosea und durch Jesaja über beide verkündigt hatte (B. 25—29).

2. R. 9, 30—10, 21. Die Schuld Israels.

Gott hat indes nicht willkürlich gehandelt, als er Israel verwarf, da es sich diese Strafe selbst zugezogen hat.

a) In der ausschließlichen Absicht, seine eigene Gerechtigkeit, die sich auf das Gesetzeswerk gründet, herzustellen, hat es das Ende der mosaischen Ordnung verkannt, das durch die Ankunft des Messias angezeigt wurde. Und

doch hatte Moses selbst schon das Volk auf eine andere als die Gesetzesgerechtigkeit vorbereitet, auf ein Heil, dessen Urheber nicht der Mensch ist, welches er vielmehr vollendet von dem empfängt, der für uns gen Himmel gefahren und zur Hölle hinabgestiegen ist, ein freigeschenktes Heil, das wir nur mit dem Glauben des Herzens anzunehmen und mit dem Munde zu bekennen haben (R. 9, 30 – 10, 11).

b) Dieser Mangel an Verständnis für das göttliche Heil ohne Verdienst hat zur Folge gehabt, daß Israel auch nicht die Bestimmung dieses Heils für alle und die Pflicht, es allen Völkern zu predigen, erkannt hat. Wie sollten auch die Menschen daran glauben, wenn es ihnen nicht gepredigt würde? Nun ist diese Forderung erfüllt, sowohl für Israel als auch für alle andern Völker. Ließe sich etwa der Unverstand Israels dadurch entschuldigen, daß man sagt, es konnte nicht erwarten, daß das Heil allen umsonst angeboten werden würde? Allein Moses hat bereits angekündigt, daß die Berufung der Heiden das Mittel sein würde, durch welches Gott die Juden zur Eifersucht reizen würde. Und Jesaias hatte nicht unterlassen, Israel vor dem hartnäckigen Widerstreben gegen den Ruf seines Gottes zu warnen (B. 12 – 21).

Israel hat sich also durch sein hochmütiges Streben, die Herrschaft des Gesetzes aufrecht zu erhalten, und durch die Hinderungen, die es fortgesetzt der Heilspredigt unter den Heiden bereitere, dem göttlichen Plane in den Weg gestellt, und das ist der Grund, weshalb Gott es hat beiseite setzen müssen.

3. R. 11. Die Grenzen und die heilsamen Folgen der Verwerfung Israels.

Nachdem Paulus den Ausschluß Israels vom Gesichtspunkt der Freiheit und der Gerechtigkeit Gottes aus gerechtfertigt hat, erklärt er die unerwartete Führung durch den Nachweis ihres Nutzens für das Reich Gottes in dem Maße, wie es Gott gefallen hat sie anzuordnen. Die Verwerfung Israels ist keine absolute; denn sie ist weder eine gänzliche noch eine endgültige. Sie ist eine räumlich und zeitlich beschränkte Maßregel, welche mit dem Eintritt der Heiden in das Reich Gottes aufhören wird.

a) Es ist so wahr, daß Israel nur zum Teil verworfen ist, daß Paulus selbst als Jude der Gegenstand der göttlichen Berufung geworden ist. Israel wollte durchaus nicht einwilligen, sein Gesetz fallen zu lassen, darum hat es Gott in der Mehrzahl seiner Führer und seiner Glieder verblendet, so daß es seinen Messias nicht erkannte; hierdurch schon befand es sich außerhalb des göttlichen Reiches (B. 1 – 10).

b) Aber diese Verwerfung eines Teiles ist auch nur für eine Zeit geschehen. Sie ist zunächst dazu bestimmt, den Heiden die Thür des Heiles weit aufzuthun, indem sie das Evangelium von jeder gesetzlichen Hülle frei machte; dann dazu, auch die Juden zurückzuführen. Denn ihre Wiedereinsetzung ist gewiß; sie soll sogar das Mittel zu einer geistlichen Auferstehung der ganzen Welt werden. Auch Paulus verliert bei der Ausübung seines Berufs als Apostel der Heiden niemals den segensreichen Einfluß aus den Augen, den ihre Bekehrung auf Israel üben muß, wie auch den nicht weniger wohlthätigen, den die Bekehrung Israels auf die ganze Menschheit haben muß (B. 11 – 15).

c) Hier unterbricht sich Paulus, um die Heiden davor zu warnen, daß sie sich gegen das alte Gottesvolk, das nun verworfen ist, nicht einem ähnlichen Hochmut hingeben, wie der, der jenes ins Verderben gestürzt hat. Denn dieses Volk ist heilig durch seine göttliche Erwählung und seine ursprüngliche Weihe, während die Heiden unheiligen Wesens sind. Folglich wird der Hoch-

mut, der die einen verderbte, sicherlich auch die andern verderben, und der Glaube, der diese erlöste, kann um so eher jene erlösen (B. 16 — 24).

d) So ist denn endlich durch die göttliche Offenbarung volles Licht über alle jene aufeinander folgenden Gnadenführungen ausgebreitet. Sobald die Fülle der Heiden in die Kirche eingegangen ist, wird Israel von seinem Falle aufgerichtet werden, und wie Israel zeitweise verworfen worden ist, um die Befehrung der Heiden zu erleichtern, so wird die Befehrung der Heiden wiederum von Gott als Mittel benutzt, um Israel zurückzuführen. Und so wird dann das ganze Haus des Vaters vollständig wieder hergestellt sein. Dies sind die Wege und Gerichte Gottes: Alle Völker nacheinander durch eine Zeit des Ungehorsams gedemütigt, damit alle nacheinander Gegenstand seines Erbarmens werden (B. 25 — 32).

Bei dem Abschluß dieses Gemäldes von den Absichten Gottes in der allgemeinen Entwicklung des Heils hält der Apostel inne um diesen gewaltigen Plan zu überschauen, wie er es am Ende von Kap. 8 bei dem Schluß der Darstellung des individuellen Heiles gethan hatte, und preist Gott, der alle Dinge leitet zu seines Namens Ehre (B. 33 — 36).

Läßt wohl diese Darstellung des Heils für den Einzelnen und die Geschichte des Heils in der Menschheit etwas zu wünschen übrig?

Das Heil aus dem Glauben und die unerwartete Art seiner Entwicklung in der Geschichte sind die beiden Hauptpunkte, die so recht eigentlich das Evangelium des Paulus ausmachen. Aber der Apostel beschränkte sich in seiner mündlichen Unterweisung nicht darauf. Er zeigte denen, die geglaubt hatten, noch die Art und Weise, wie sie als Erlöste leben sollten. Auch darüber besaß er apostolische Erleuchtung (R. 12, 3). Diese neue Seite der evangelischen Wahrheit entwickelt er R. 12 und 13 und in einem Anhang R. 14, 1—15, 13. Man begeht vielfach den Irrtum, in R. 12 und 13 nur eine Reihe einzelner Vorschriften zu erblicken, die mehr oder weniger zufällig aufeinander folgen. Versteht man diese Betrachtung des Wandels des erlösten Gläubigen recht, so erkennt man, daß sie nicht minder methodisch und logisch geordnet ist, als der Teil des Briefes, den wir bisher untersucht haben.

Das Leben im Heile (R. 12, 1—15, 13).

I. Die systematische Darstellung des Lebens der Gläubigen (R. 12—13).

1. R. 12, 1—2. Die Grundlage dieses Lebens ist das lebendige Selbstopfer des Gläubigen, der seinen Leib der Erfüllung des göttlichen Willens widmet, unter der Leitung des erneuerten Verstandes, der in jedem einzelnen Falle diesen Willen erkennt (B. 1—2).

2. B. 3—13, 10. Dieses Opfer wird von dem Gläubigen verwirklicht:

a. Auf dem Gebiet des geistlichen Lebens, und zwar zunächst unter der Form der Demut, in der jeder Gläubige seine Thätigkeit nach seiner Gabe beschränkt (B. 3—8); ferner unter der der Liebe, durch die er sich seinen Brüdern und selbst seinen Feinden ganz hingiebt (B. 9—21).

b) Auf dem Gebiet des bürgerlichen Lebens: zuerst unter der Form der Unterordnung unter die im Staat bestehenden Gewalten (R. 13, 1—6); sodann unter der der Gerechtigkeit gegen jeden Nebenmenschen, wobei gegen niemand eine andere Schuld, als die immer neue und unerschöpfliche der Liebe zu tilgen bleibt; darin ist die Abtragung aller anderen Schulden mit ausgesprochen (B. 7—10).

3. B. 11—14. Die Anziehungskraft für das Leben des Gläubigen: die Aussicht auf die Wiederkunft des Herrn. Der Christ erwartet fort und

fort den Anbruch des großen Tages, und sein Leben ist die geistliche Zurechtweisung auf denselben; er legt das Gewand der Nacht ab und kleidet sich in das des Tages, d. h. in die Person Christi selbst (B. 11—14).

So haben wir die Skizze der Sittenlehre Pauli: 1) Eine treibende Kraft, den Glauben an die Erbarmung Gottes, die das Selbstopfer wirkt; 2) die beiden Gebiete, in denen sich das Selbstopfer vollzieht, das des religiösen und das des bürgerlichen Lebens; 3) eine Kraft fortwährender Anziehung: Christus, der wiederkommt.

Läßt wohl diese Skizze des christlichen Lebens etwas zu wünschen übrig?

II. An diese allgemeine und systematische Darstellung knüpft der Apostel eine besondere Ermahnung, die in den Verhältnissen der römischen Gemeinde begründet ist und nur die praktische Anwendung der aufgestellten Grundsätze enthält (R. 14, 1—15, 13).

1. R. 14. Paulus hat in Erfahrung gebracht, daß es in Rom eine Anzahl von Gläubigen giebt, die sich des Weines und des Fleisches enthalten zu sollen meinen. Solche asketische Richtungen waren in dieser ausschweifenden Zeit sehr verbreitet. Das bemerkenswerteste Beispiel dafür bot der jüdische Essenismus. Es ist möglich, daß diese kleine Gruppe von Christen in Beziehung zu nichtchristlichen Gemeinschaften, jüdischen oder heidnischen, stand, in denen derartige Bestrebungen herrschten. Sie beobachteten auch gewisse besondere Tage, vielleicht die jüdischen Festtage. Paulus giebt der Gemeinde die Fingerzeige, die er zur Aufrechterhaltung des Friedens und der Einigkeit für nötig erachtet, läßt aber dabei durchblicken, daß er solche Bedenken nicht teilt.

a) B. 1—12. Er fordert eine liebevolle Duldung untereinander, da das Urteil über derartige Punkte dem Herrn zusteht, dem jeder Gläubige entsagt oder genießt, lebt und stirbt. Also weder engherziges Urteilen auf der einen, noch anmaßende Mißachtung auf der andern Seite.

b) B. 13—23. Dieser Ermahnung, die sich zugleich an beide Parteien wendet, fügt er eine doppelte Empfehlung an die Mehrzahl der Gemeinde hinzu, die er die Starken nennt. Sie haben vor allem darüber zu wachen, daß sie das Herz ihrer Brüder nicht verletzen, indem sie ihre Gewissensbedenken ohne jede Rücksicht mit Füßen treten (B. 14—18); ferner sollen sie acht haben, daß sie dieselben nicht verleiten, ihnen nachzuahmen, indem sie sie dazu treiben, etwas gegen ihr Gewissen zu thun und ihnen dadurch den Segen des Heils rauben, das Gott für sie bereitet hat (B. 19—21). B. 22 und 23 wird das ganze Kapitel zusammengefaßt: Paulus preist die Starken glücklich, daß sie zu einer festen Überzeugung gelangt sind, und empfiehlt den Schwachen, in ihrem Verhalten das Maß ihres eignen Glaubens nicht zu überschreiten.

2) R. 15, 1—13. Von dieser speziellen Ermahnung zu gegenseitiger Duldung geht der Apostel zu einer Aufforderung über, die von größerer Tragweite ist, aber in genauer Beziehung zu dem bisherigen Gegenstande steht. Nach dem Vorbilde der Selbstentsagung, das Christus gegeben hat, und der Geduld, die die Schrift empfiehlt, fordert er von den Gläubigen, die unter sich sehr verschiedener Ansicht sein können, ein großes Entgegenkommen und gegenseitiges Wohlwollen (B. 1—7). Hierbei geht naturgemäß sein Gedanke zu dem großen Hauptgrund der Trennung zwischen den damaligen Christen über, zu ihrer Eigenschaft als Juden- oder Heidenchristen. Auch in Rom bestand, wie wir bei der Untersuchung der Adresse festgestellt haben, die Zweiteilung, obwohl die Mehrzahl entschieden heidnischen Ursprungs war. Der Apostel fordert beide Klassen von Gliedern auf, sich untereinander aufzunehmen, wie

Christus beide aufgenommen hat, und ihre Stimmen zu gemeinsamem und doch verschiedenem Danke zu vereinigen, indem die einen die Treue Gottes in der Erfüllung der alten Verheißungen rühmen, die ihren Vätern gegeben waren, die andern aber seine freie Gnade, seine Barmherzigkeit gegen die tiefgesunkenen Heiden preisen, denen er alles geschenkt hat, ohne daß ihnen etwas verheißen war. So wird dann die herrliche Zukunft sich erfüllen, von der die Psalmen und Propheten geredet haben. Das möge der Geist des Herrn wirken! (B. 8—13.)

Der briefartige Schluß (R. 15, 14—16, 27).

Der Schluß nimmt die von R. 1, 16 ab verlassene Briefform wieder auf. Auch hinsichtlich der Gedanken knüpft er eng an den Eingang R. 1, 1—16 an, den er ergänzt, wie wir sehen werden.

1. R. 15, 14—21. Paulus entschuldigt seine Kühnheit, einen solchen Brief an eine Gemeinde zu richten, welche in ihrem Schoße alle Mittel besitzt, für ihre Erbauung und die gegenseitige Besserung ihrer Glieder zu sorgen. Er hat so gehandelt, weil er von Gott die Aufgabe empfangen hat, dem Evangelium an den Heidenvölkern zu dienen. Diese Aufgabe hat er bisher durch den Dienst in einem Amt erfüllt, das alle Zeichen eines echten Apostolates an sich trägt, und das ihn von Jerusalem bis an das adriatische Meer geführt hat, ohne daß er je den Fuß in andere Städte oder Länder gesetzt hätte, als in solche, in denen der Name Christi noch nicht verkündigt worden war. Zu diesem apostolischen Werke gehört der vorliegende Brief. Diese Erklärung entspricht der in der Adresse R. 1, 3 bis 6 gegebenen.

2. B. 22—33. Er teilt seinen Lesern seine Pläne mit. Die Pflicht, das Evangelium überall da zu predigen, wo es noch nicht bekannt war, hat ihn bisher abgehalten, nach Rom zu kommen und daselbst seinen Beruf zu üben. Nun aber, da seine Aufgabe im Orient erfüllt ist, hat er beschlossen, sich nach Spanien zu begeben, wo der Boden noch jungfräulich ist, und zwar will er Rom berühren, wo er die bereits gegründete Gemeinde zu besuchen sich lebhaft wünscht. Nur muß er vorher nach Jerusalem gehen, um den Ertrag einer Sammlung, die die Christen Griechenlands für die Armen der Mutterkirche abgehalten haben, dort abzuliefern. Da diese Reise nicht ohne Gefahr ist, und da die Aufnahme dieser Kollekte von dem göttlichen Segen abhängt, fordert Paulus die Römer auf, diesen Schritt mit ihren Gebeten zu begleiten, damit seine Reise völligen Erfolg habe, und er bald mit Freuden zu ihnen kommen könne. Dieses ganze Stück ist die Ergänzung zu der Einleitung, in der er sein Verlangen ausgesprochen hatte, sie zu besuchen, sobald ihm Gott den Weg aufthun würde (R. 1, 11—16).

3. R. 16, 1—2. Inzwischen empfiehlt er den Römern eine Diakonisse aus Kenchreä, dem Osthafen Korinths, zu freundlicher Aufnahme, da sie ihm persönlich viele Dienste geleistet habe. Wir sehen aus dieser Empfehlung, daß sie die Überbringerin des Briefes sein werde.

4. B. 3—16. An diese Empfehlung schließt er Grüße an eine große Anzahl von Brüdern an, die in Rom wohnen. Wir begegnen hier 25 Namen, von denen nur sechs lateinischen Ursprungs sind, was darauf schließen läßt, daß mehrere von diesen Personen von auswärts gekommen waren. Das bestätigt auch die Art, wie der Apostel von den persönlichen Beziehungen spricht, die er mit den meisten von ihnen unterhalten hat. Da er niemals in Rom gewesen war, muß er sie im Orient kennen gelernt und sich ihrer Mitarbeit erfreut haben. Diese Thatsache steht fest hinsichtlich der ersten Namen dieser Liste, nämlich des Aquilas und der Priscilla, die mit ihm in Korinth und

Ephesus gewirkt hatten. Hiernach ist es wahrscheinlich, daß wir dasselbe auch bei allen andern anzunehmen haben, und daß es Evangelisten beider Geschlechter waren, die sich aus den Gemeinden Asiens und Griechenlands nach Rom begeben hatten. Der Apostel trägt den Gemeindegliedern auf, ihnen seine Grüße zu übermitteln, ferner sich gegenseitig mit dem heiligen Kuß zu grüßen. Er sendet ihnen bei dieser Gelegenheit die Grüße aller Gemeinden des Orients, die er vor kurzem besucht hat, indem er noch einmal vor seiner Abreise Griechenland und Asien durchwanderte.

5. R. 17—20. Es folgt eine Art Nachschrift mit der Bestimmung, die Leser vor gewissen Verstörern zu warnen, die, sobald sie in Erfahrung gebracht haben werden, daß das Evangelium in Rom Fuß gefaßt hat, nicht ermangeln werden, sich auch in diese Gemeinde einzuschleichen und ihr Zerstörungswerk in ihr zu betreiben. Die Römer, welche nicht argwöhnisch sind, könnten sich durch ihre gefälligen Formen und ihre süßlichen Worte täuschen lassen. Aber sie mögen auf ihrer Hut sein. Bei aller Einfalt in der Würdigung des Bösen soll der Christ umsichtig in der des Guten sein. Wenn sie diesem Rate folgen, wird der satanische Versuch jener Leute bald zu Schanden werden. Das erwartet der Apostel von der Gnade Jesu Christi, die in ihrer Mitte wirkt.

Es ist klar, daß dieser Anhang auf die judaisierenden Lehrer zielt, die bis dahin dem Werk Pauli Schritt für Schritt gefolgt sind und sicherlich bald in Rom erscheinen werden, sobald sie erfahren, daß sich dort für ihre Umtriebe ein Angriffspunkt bietet. Diese Warnung knüpft sich naturgemäß an das an, was der Apostel R. 1, 8 ff. von dem Aufsehen sagt, das die Nachricht von der Gründung dieser Gemeinde in aller Welt hervorgebracht hat.

6. R. 21—24. Der Apostel fügt anhangsweise die Grüße von einigen der Brüder hinzu, die ihn umgeben; dann läßt er Tertius, seinem Schreiber, das Wort, um selbst seinen Gruß an die Leser zu richten. R. 24 ist unecht.

7. R. 25—27. Paulus konnte einen solchen Brief nicht mit dem Gruße des Bruders Quartus (R. 23) enden lassen. Er fühlt das Bedürfnis, am Schlusse seine Blicke und die der Gemeinde zu dem Gott zu erheben, der allein die Aufgabe, die er sich gesteckt hat, wirksam vollenden kann, nämlich die Leser zu stärken, sowie er es durch seine Gegenwart gethan haben würde (vergl. R. 1, 11), indem er sie in dem Glauben an sein Evangelium befestigt. Dies Evangelium enthält den ewigen Plan Gottes, sowie er in diesen letzten Zeiten den Aposteln offenbart und jetzt in aller Welt zum Heil der Heiden verkündigt worden ist. Dem Gott, dessen Weisheit von aller Ewigkeit her diesen Plan gefaßt und durch Jesum Christum ausgeführt hat, bezieht der Apostel seine Leser. Diese Doxologie am Schluß entspricht den beiden ersten Versen des Briefes und schließt so das Schreiben in normaler Weise.

II. Die Abfassung des Briefes.

Was die äußeren Umstände der Abfassung betrifft, so giebt es wenige Punkte, über die die Kritik so völlig übereinstimmt. Der Augenblick der Abfassung ergiebt sich aus folgenden Thatfachen: Paulus war noch nicht in Rom gewesen (R. 1, 13); er schrieb also vor dem Jahre 62, dem Zeitpunkte, wo er zum erstenmale in diese Hauptstadt kam (Apostelgesch. 28, 16 ff.). Wir wissen, daß er vor seiner Ankunft zwei volle Jahre als Gefangener in Cäsarea zugebracht hat; zu der Zeit aber, wo er unseren Brief schrieb, verfügte er noch frei über seine Person (R. 15, 25 ff.); er schrieb also vor seiner Verhaftung zu Jerusalem, mit der seine beiden Gefangenschaften in Cäsarea und in Rom begannen, also vor Pfingsten des Jahres 59 (Apostelgesch. 21).

Andererseits ist Paulus nach dem Schluß unseres Briefes (R. 15, 19—21) am Ende seiner apostolischen Arbeit im Orient angelangt und im Begriff, seine Amtswirksamkeit nach dem Occident zu verlegen. Dieser Umstand führt uns auf das Ende seiner dritten Missionsreise, die die Jahre 55—58 ausfüllte, d. h. auf die drei Wintermonate (58—59), die er nach Apostelgesch. 20, 2—3 in Korinth und in Achaja zubrachte.

Diese Angabe stimmt mit der folgenden zusammen. In den beiden Korintherbriefen (I, 16, 1—4; II, 8 und 9) beschäftigt sich Paulus mit der großen Kollekte, mit der er sein Werk im Orient zu besiegeln wünscht, und macht die Frage, ob er selbst sich nach Jerusalem begeben wird, um sie der Gemeinde darzubieten, von dem Resultat derselben abhängig.

Nach Röm. 15, 25 ff. ist diese Frage nun entschieden, er ist im Begriff, an der Spitze der Deputation, die nach Jerusalem gehen soll, abzureisen.

Was wir über den Ort der Abfassung feststellen können, fällt mit dieser Zeitangabe zusammen. Die Überbringerin des Briefes ist Mitglied der Gemeinde zu Kenchreä, einem der Häfen Korinths (R. 16, 1). Gajus, der damalige Gastfreund des Paulus (R. 16, 23), ist ohne Zweifel die Person dieses Namens, die er am Anfange seiner Thätigkeit zu Korinth selbst getauft hatte (1. Kor. 1, 14). Der Gruß des Timotheus und des Sopater oder Sosipater (R. 16, 21) stimmt mit dem überein, was Apostelgesch. 20, 4 von der Anwesenheit beider in Korinth als Abgeordneten der Gemeinden bei Pauli Abreise nach Jerusalem gesagt wird. Nach diesen Angaben kann der Ort der Abfassung nur Korinth sein, oder, was auf dasselbe hinauskommt, Kenchreä, der Hafen von Korinth. Das Datum des Römerbriefes läßt sich also dahin feststellen: Korinth, vom Dezember 58 bis zum Februar 59.

So vollständig die Übereinstimmung über die äußeren Umstände der Abfassung ist, soweit gehen die Ansichten über die innere Veranlassung zu dieser Arbeit auseinander. Die Schwierigkeit, die dieses Auseinandergehen hervorbringt, ist der gewissermaßen einzigartige Umstand, daß eine lange lehrhafte Ausführung in der Form einer Dissertation oder Abhandlung sich hier zwischen einem Eingang und einem Schluß nach Art eines Briefes eingeschlossen findet. Wer von einem Briefe redet, redet von einer speziellen Veranlassung, während eine Abhandlung vielmehr einem allgemeinen Bedürfnis der Unterweisung entspricht. Und darin ist die Kritik geteilter Ansicht: Soll man wegen der Briefform einiger Abschnitte dem ganzen Schreiben einen Gelegenheitszweck, der durch gewisse zeitliche und örtliche Umstände bestimmt wird, zuschreiben, wie das bei den andern Briefen der Fall ist? Oder soll man wegen der dem Hauptteil des Briefes gegebenen Form der Abhandlung von jedem besonderen Zweck absehen und in dem Schreiben eine objektive Darstellung des Evangeliums erblicken, wie sie Paulus ebenso gut an jede andere Gemeinde hätte richten können?

Die Lösung dieser Frage hängt größtenteils von der Vorstellung ab, die man sich von dem Zustande der römischen Gemeinde zur Zeit der Abfassung des Briefes macht. Dieser Zustand aber stand offenbar in enger Beziehung zu der Art der Zusammensetzung dieser Gemeinde, folglich auch zu der Art und Weise ihrer Gründung. Die Auffassung dieser Vorgänge muß also bis zu einem gewissen Grade für den Zweck, den man dem Briefe selbst zuschreibt, entscheidend sein.

A. Die Gründung der römischen Gemeinde.

Es giebt drei Arten, das Auftreten des Christentums in der Hauptstadt des Reiches zu erklären.

1. Die katholische Tradition läßt dieses Ereignis auf die Ankunft des Apostels Petrus nach Rom zurückgehen, die unter der Regierung des Klaudius

im Jahre 42 stattgefunden hätte (nach Hieronymus, *De Vir.* 1¹) und der Chron. von Euf.), oder, wenn man diese Ankunft an die Apostelgesch. 12, 17 erwähnte Abreise des Petrus von Jerusalem anknüpft, im Jahre 44 (Thiersch, Ewald). Diese Tradition kann sich nicht auf den Ausspruch des Irenäus stützen (III, 1, 1): „Als Petrus und Paulus die Kirche zu Rom gründeten“; denn sie enthält keine Zeitangabe. Wegen der Verbindung des Paulus und Petrus würde dieser Ausdruck sogar an eine viel spätere Zeit (62—64) denken lassen. Wahrscheinlich ist der erste Anfang dieser Tradition in der Erzählung des Justinus (Apol. I. c. 26) zu suchen, nach der Petrus den Simon Magus zur Zeit des Kaisers Claudius (41—54) bis nach Rom verfolgt. Unzweifelhaft haben Eusebius (Histor. Eccles. II, 14)²) und Hieronymus ihr Zeugnis auf diese Grundlage gebaut.

Diese Anschauungsweise ist heutzutage fast von allen Gelehrten, auch den katholischen (Hug, Feilmoser, Langen u. a.) verworfen. Die Stelle Apostelgesch. 12, 17 beweist nichts zu ihren Gunsten, und die Erzählung Justins selbst beruht auf einer Verwechslung, indem derselbe eine auf einer Tiberinsel einer sabinischen Gottheit geweihte Statue (Semoni Sanco Deo Fidio) für ein dem Simon Magus errichtetes Standbild gehalten hatte (Simoni Sancto.)

Die echte Tradition der römischen Kirche geht von einem Ausspruch in dem Kommentar eines Diakonen derselben, des Hilarius (Ambrosiaster) aus, welcher gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts erklärt, daß „der Apostel in seinem Briefe den Glauben der Römer lobe, weil sie gläubig geworden waren, ohne ein einziges Wunder oder einen der Apostel gesehen zu haben“. Die Wahrheit dieses Zeugnisses wird durch folgende Thatfachen bestätigt. Lange nach den Jahren 42 und 44 befindet sich Petrus noch im Orient: in Jerusalem im Jahre 44 und 51 (Apostelgesch. 12 und 15); in Antiochia im Jahre 54 (Gal. 2). Paulus selbst, der große Bahnbrecher des Evangeliums in Heidenlanden, geht erst im Jahre 52 und auf speziellen göttlichen Befehl (Apostelgesch. 16, 9—10) von Asien nach Europa hinüber. Weder in den Grüßen, die er in unserem Briefe im Jahre 59 an die Glieder der römischen Gemeinde richtet, noch in dem Bericht von seiner Ankunft in dieser Stadt im Jahre 62, noch in seinen von 62 bis Anfang 64 von Rom aus geschriebenen Briefen (Kol., Eph., Phil.) findet sich die geringste Spur von der Anwesenheit des Petrus in dieser Stadt. Endlich würde es schwierig sein, den Plan des Paulus, sich nach Rom zu begeben (Apostelgesch. 19, 21), und besonders die Sendung einer apostolischen Belehrung, wie sie unser Brief enthält, an eine von einem andern Apostel gegründete Gemeinde mit dem Grundsatz zu vereinigen, den Paulus selbst in diesem Briefe aufgestellt hat, nicht auf dem von einem andern gelegten Grunde zu bauen (R. 15, 20). Ohne Zweifel ist es nicht ausgeschlossen, daß Petrus vor seinem Tode einige Zeit in Rom zugebracht hat. Das ergibt sich aus den oben angeführten Worten des Irenäus und aus andern Zeugnissen. Wenn aber dieser Aufenthalt stattgefunden hat, so muß dies nach dem Philipperbriefe, dem letzten des Paulus in seiner ersten römischen Gefangenschaft (63—64), geschehen sein.

2. Auf protestantischer Seite wird die Gründung der Christengemeinde in Rom allgemein durch die fortwährenden Beziehungen zwischen Palästina und

1) „Petrus . . . begiebt sich nach Rom, um Simon Magus zu überwinden, und nimmt daselbst 25 Jahre hindurch den priesterlichen Stuhl bis zu dem letzten Jahre Neros ein, durch den er, das Haupt nach unten, gekreuzigt und mit dem Märtyrertum gekrönt wurde.“

2) „Als bald führte die wohlthätige Vorsehung Petrus nach Rom, um gegen diese Pest zu streiten. Er erleuchtete die Römer mit dem reinen Licht der göttlichen Lehre und vernichtete in kurzer Zeit Simon und seine Macht.“

der zahlreichen jüdischen Kolonie, die sich seit der Einnahme von Jerusalem durch Pompejus in jener Hauptstadt niedergelassen hatte, erklärt. An jedem Feste kamen zahlreiche Juden von Rom nach Jerusalem und brachten die Opfer der römischen Kolonie (Cicero, pro Flacco, 28).¹⁾ Die Pfingstgeschichte (Apostelgesch. 2, 10) erwähnt ausdrücklich römische Juden, die dem Feste bewohnten und Zeugen der außerordentlichen Erscheinungen bei der Ausgießung des heiligen Geistes wurden. Es ist natürlich, anzunehmen, daß etliche unter ihnen zum Glauben kamen und den Samen des Evangeliums zu ihren Landsleuten brachten. Dieser Vorgang konnte sich bei Gelegenheit der folgenden Feste wiederholen, besonders als die Gemeinde zu Jerusalem Gegenstand der Verfolgung wurde. Als Beweis für diese Art der Gründung wird der Bericht Suetons über den Ausweisungsbefehl des Kaisers Claudius gegen die Juden Roms angeführt: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (Claud., c. 25). Der Name Chrestus, sagt man, könne nur Christum bezeichnen, dessen Religion darnach strebte, sich in der römischen Synagoge auszubreiten und daselbst heftige Streitigkeiten verursachte, die der öffentlichen Ruhe gefährlich waren. Das ist die Ansicht von Mangold, Weiß und vielen andern. Manche, wie Wieseler und Meyer, glauben eher, daß Chrestus, ein für Freigelassene vielgebrauchter Name, hier einen Auführer aus dem Volke bezeichne, dessen Andenken die Geschichte nicht bewahrt hat. Ich meinerseits halte es für natürlicher, anzunehmen, daß Sueton im allgemeinen von der jüdischen Messiasshoffnung, diesem in Israel fortwährend thätigen Gärungstoff politischer Revolution, gehört und aus dieser erwarteten Persönlichkeit ein wirkliches Wesen gemacht hatte, dem er die griechische Bezeichnung des Messias beilegte. Man sieht in der That nicht ein, wie Streitigkeiten in der Synagoge, wenn sie eine rein religiöse Ursache gehabt hätten, Unruhen hätten hervorrufen können, die die kaiserlichen Behörden beunruhigten und eine Maßregel, wie die Vertreibung der Juden herbeiführten, die mehrere Tausende an der Zahl den Stadtteil jenseits des Tiber bewohnten. Der Ausdruck *tumultuari* läßt eher an eine politische Bewegung, als an religiöse Streitigkeiten denken. Die Juden hatten unter Tiberius viel zu leiden gehabt, der ihre jungen Männer zum Kriegsdienst gezwungen hatte. Die Stimmung der heidnischen Bevölkerung wurde ihnen mehr und mehr feindlich, und es wäre nicht zu verwundern, daß ein Ausbruch der Unzufriedenheit ihnen die Strafe zugezogen hätte, von der Sueton berichtet.

Sicherlich hätten Pilger bei ihrer Rückkehr von Palästina sehr wohl von dem erzählen können, was sie in Jerusalem gehört und gesehen hatten; aber das brachte noch keine Gemeindegründung hervor. Um der christlichen Gemeinde Roms einen derartigen Ursprung zuschreiben zu können, müßte sie uns zu dem Zeitpunkte, wo wir ihr zum erstenmale in der Geschichte begegnen, die bestimmt hervortretenden Züge einer judenchristlichen Gemeinde darbieten. Allein wir werden sehen, daß dem nicht so ist; es wird also richtiger sein, eine andere Erklärungsweise zu suchen.

3. Vor dem Jahre 40 war das Evangelium nach Antiochia, der Hauptstadt Syriens, und zwar nicht durch einen Apostel, sondern einfach durch Auswanderer von Jerusalem gebracht worden, und hatte sich, wie wir gesehen haben, unter der heidnischen Bevölkerung jener Gegenden machtvoll ausgebreitet (Apostelgesch. 11, 20). Nun waren aber die Beziehungen zwischen Syrien und Rom äußerst lebhaft. Renan sagt: „Rom war der Sammelplatz aller orientalischen Kulte, der Punkt am Mittelmeere, mit dem die Syrer den

¹⁾ Cum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus provinciis Hierosolymam exportari soleret . . .

regsten Verkehr unterhielten. Sie kamen in ungeheueren Scharen dorthin und mit ihnen viele Griechen und Asiaten.“ Wie sollten sich seit dem Jahre 40 unter dieser Menge, die unaufhörlich aus dem Orient nach der Hauptstadt strömte, nicht von dem Evangelisationstrieb befeelte Christen befunden haben, die daran arbeiteten, das Evangelium in der Hauptstadt der Welt zu verbreiten? Und als bald darauf, gegen das Jahr 45, die Missionsreisen des Paulus in Kleinasien und Griechenland begannen, und die Lehre vom Heil in allen Hauptstädten dieser Gegenden erscholl, wie sollte diese Lehre bei der ihr innewohnenden Expansionskraft nicht bis zu dem Herzen des Reiches gelangt sein? Tacitus bemerkt, „daß alle schändlichen und abscheulichen Dinge unfehlbar in Rom zusammenströmten“, und gerade bei Besprechung des Christentums macht er diese Bemerkung.

Die Gründung der antiochenischen Gemeinde durch einfache von Jerusalem ausgewanderte Christen bietet uns gleichzeitig das treffendste Beispiel für eine Art der Gründung, wie wir sie bei der Gemeinde zu Rom anzunehmen geneigt sind (Apostelgesch. 11, 19 — 21), und das natürlichste Mittel sie zu erklären. Am Schluß des Römerbriefes finden wir eine Reihe von Personen genannt, die Paulus als alte Bekannte grüßt, und von denen er mehrere als seine früheren Mitarbeiter am Werke der Evangelisation bezeichnet, insbesondere B. 7 Andronikus und Junias, seine Verwandten oder Landsleute, die eine Gefangenschaft mit ihm geteilt hatten, die vor ihm zum Glauben gekommen waren, und die er „hervorragend unter den Aposteln“ ¹⁾ nennt. Alle diese Christen und Christinnen empfiehlt Paulus der Achtung und der Dankbarkeit der Gemeinde; aus welchem andern Grunde wohl, als weil sie ihnen ihr Dasein verdankte? So erklärt sich diese Stelle, in der eine große Anzahl von modernen Kritikern ein unserem Briefe fremdes Bruchstück erblicken, auf natürliche Weise. Diese Evangelisten aus freiem Antriebe, die aus den verschiedenen Gegenden des Orients gekommen waren, hatten ein jeder in seinem Stadtteil gearbeitet und die verschiedenen Herde des christlichen Glaubens und Lebens angezündet, die Paulus in diesem Abschnitt (R. 16, 3 ff.) kennzeichnet und deren er fünf zählt.

Als Paulus im Frühling des Jahres 62 in der Nähe Roms ankam, begegnete er einige Stunden vor der Stadt Brüdern, die ihm entgegengegangen waren, um seine Ankunft zu feiern. Bei diesem Anblick, heißt es, dankte er Gott und gewann eine Zuversicht (Apostelgesch. 28, 15). Wer waren diese Freunde? Sollten es nicht etliche von seinen früheren Mitarbeitern gewesen sein, wie Aquilas und Priscilla, die vor ihm nach Rom gekommen waren, und die er drei Jahre vorher, als er den Römerbrief schrieb, namentlich begrüßt hatte?

Eine Thatsache genügt, wenn sie wirklich geschichtlich ist, zum Beweise, daß das Evangelium auf dem von uns angegebenen Wege und nicht durch die Vermittlung der Synagoge nach Rom gekommen ist. Kap. 28 der Apostelgeschichte berichtet, daß Paulus nach seiner Ankunft in Rom, da er in seiner Herberge gefangen gehalten wurde, die Vorsteher der römischen Synagoge zu sich berief, und daß diese, noch unbekannt mit dem Inhalt seiner Lehre, ihn baten, ihnen darüber Mitteilung zu machen, und einen Tag mit ihm festsetzten, wo er ihren Wunsch erfüllen sollte. Es geschah bald darauf während eines ganzen Tages. Das Ergebnis dieser Zusammenkunft war, daß die einen gläubig wurden, die andern aber seiner Predigt die Zustimmung versagten. Beweist dieser Vorgang nicht, daß jene Vorsteher der römischen Synagoge, ob-

¹⁾ Die andere Erklärung dieser Worte: „Den Aposteln wohlbekannt“ erscheint mir geradezu thöricht.

wohl von dem Vorhandensein der christlichen Sekte unterrichtet, doch bis zu diesem Zeitpunkt über das wahre Wesen des Christentums in Unkenntnis waren und den Wunsch hegten, über die neue Lehre Klarheit zu erlangen? Diese Unkenntnis würde unerklärlich sein, wenn das Evangelium durch die Synagoge nach Rom gekommen wäre, und wenn die Juden schon vorher infolge von Streitigkeiten, die durch die christliche Predigt hervorgerufen waren, einen Ausweisungsbefehl erhalten hätten. Man hat freilich gesagt, diese Unwissenheit der Vornehmsten der römischen Judenschaft wäre erheuchelt gewesen und hätte den Zweck gehabt, Paulus dazu zu bringen, sich in seiner wahren Gestalt zu zeigen. Aber wie sollten in diesem Falle jene Juden einen ganzen Tag mit ihm verhandelt, und wie sollte ein Teil derselben ihn gläubig verlassen haben? Oder man hat angenommen, daß die Ausweisung der Juden unter Klaudius einen so tiefen Riß zwischen den Juden und der christlichen Gemeinde herbeigeführt hätte, daß jene so gut wie nichts mehr von dieser wußten. Aber hätten wohl fünf bis sechs Jahre hingereicht, um die Häupter der Synagoge vergessen zu lassen, was es um das Christentum war, wenn es bei ihnen der Gegenstand heftiger Streitigkeiten gewesen wäre? Reuß hat versucht, den Ausdruck Apostelgesch. 28, 22: „Das, was du denkst“, auf die Lehre des Paulus im besonderen, im Gegensatz zu der christlichen Lehre im allgemeinen zu beziehen. Allein in diesem Falle müßte dastehen $\alpha\ \sigma\upsilon\ \varphi\acute{\rho}\nu\epsilon\iota\varsigma$ und nicht bloß $\alpha\ \varphi\acute{\rho}\nu\epsilon\iota\varsigma$. Sollten ferner jene Juden wohl schon von einem Unterschiede zwischen der Predigt des Paulus und der christlichen Lehre im allgemeinen gewußt haben?

Wenn der Brief selbst nicht allein nichts enthält, was unserer Erklärung der Gründung der Gemeinde widerspricht, sondern im Gegenteil dahin neigt, sie zu bestätigen, so können wir sie als erwiesen betrachten. Schon die Thatsache des völligen Schweigens der Geschichte über diese so wichtige Gründung spricht für eine Entstehung, wie wir sie darstellen, die kein hervortretender Umstand bezeichnet, und bei der keine bekannte Persönlichkeit mitgewirkt hatte.

B. Die Zusammensetzung der römischen Urgemeinde.

Aus dem Briefe des Klemens von Rom geht deutlich hervor, daß die römische Gemeinde gegen Ende des ersten Jahrhunderts hauptsächlich aus Gliedern römischer Nationalität und früheren Heiden bestand. Verhielt sich dies ein halbes Jahrhundert vorher, zur Zeit ihrer Gründung, ebenso? Mancherlei Umstände konnten in diesem Zwischenraume den vorwiegenden Charakter der Gemeinde verändert haben. Zur Aufklärung über diese Frage besitzen wir keine andern Mittel, als die Apostelgeschichte und den Inhalt unseres Briefes. Kapitel 28 der Apostelgeschichte läßt, wie wir gesehen haben, nicht zu, daß wir bei dem Ursprung der Gemeinde eine erhebliche Verbreitung des Christentums unter den Juden Roms annehmen. Unser Brief bestätigt diesen Schluß. Die Adresse in ihrem ganzen Umfange mit ihren vielfachen Umschreibungen läßt sich dahin zusammenfassen: „Vermöge meiner Eigenschaft als Heidenapostel fühle ich mich berechtigt, an euch, die Gläubigen zu Rom aus den Heiden, zu schreiben, wie ich es jetzt thue. Wenn ich euch auch nicht selbst zum Glauben geführt habe, so gehört ihr doch zu dem Gebiet, welches Gott mir anvertraut hat.“

Man hat versucht, diesem Sinn der sechs ersten Verse zu entgehen, indem man dem Worte $\epsilon\theta\eta\eta$, die Heiden, den Sinn von Völkern im allgemeinen, also Heiden und Juden zusammen, gab (Baur), oder indem man die Worte: „unter denen ihr seid“, erklärte: unter denen ihr wohnt; als ob Paulus diese judenchristliche Gemeinde an die Evangelisationspflicht gegen die heidnische Bevölkerung erinnern wollte, unter der sie wohnte. Das sind aber nur verzweifelte Mittel, mit denen man die Hypothese einer judenchristlichen Majorität

in der römischen Gemeinde retten möchte. Aus den Stellen R. 2, 14; 9, 30 u. a. sieht man, wie Paulus, weit entfernt davon, die Juden in den Begriff ἔθνη, Völker, einzuschließen, denselben im Gegenteil gebraucht, um die beiden religiösen Haupttheile der alten Menschheit gegenüberzustellen. Weizsäcker weist vortrefflich nach (S. 422), daß in der Stelle R. 1, 6 unmöglich der Gedanke der Abstammung mit dem des Wohnsitzes vertauscht werden kann, da der Ausdruck bestimmt ist, das Recht zu beweisen, welches der Apostel hat, an sie zu schreiben, keineswegs aber die Aufgabe, die die römischen Christen könnten unter der heidnischen Bevölkerung zu erfüllen haben. B. 13 und 14 sagt Paulus, daß er den Wunsch habe, unter ihnen, wie bei den übrigen Heiden, zu predigen und einige Frucht zu schaffen. Dann teilt er die ἔθνη in Griechen und Barbaren ein, was, wie Pfleiderer bemerkt, deutlich beweist, daß er die Juden nicht in den Ausdruck ἔθνη einbegreift. Er dachte sicher nicht an die Juden, sagt Meander; denn da die Juden überall dieselben waren, lag kein Grund zur Annahme vor, daß die der Hauptstadt Paulus mehr als alle andern Juden der Welt einschüchterten. — R. 15, 14—16 entschuldigt er durch seine Sendung als Heidenapostel die Kühnheit, daß er eine solche Unterweisung an die Leser richtete. Welchen Sinn hätte diese Entschuldigung, wenn er sie nicht selbst für Heiden ansah? Man hat angenommen, Paulus habe sich in dieser Stelle entschuldigt, daß er als Heidenapostel an Juden geschrieben habe. Allein wie wären dann die Worte zu erklären: um der Gnade willen, die mir von Gott gegeben ist (Heidenapostel zu sein)? Er müßte vielmehr sagen: trotz der Gnade, die mir gegeben ist und trotz des Amtes, das ich empfangen habe. R. 11, 13 wendet sich der Apostel an die Gesamtheit der Gemeinde mit den Worten: „Mit euch Heiden rede ich“; und B. 28—31 stellt er seine Leser, die er mit οἱ, ihr, anredet, den Juden gegenüber, die er mit αὐτοί, sie, bezeichnet. Müßte nicht Paulus, wenn die Mehrzahl seiner Leser jüdischer Abstammung gewesen wäre, ebensowohl seine gläubigen Leser als sich selbst angeführt haben (R. 11, 1), um zu beweisen, daß die Verwerfung des jüdischen Volkes nur eine teilweise war (Weizsäcker)?

Mangold hat sich am ernstlichsten und geschicktesten bemüht, die Folgerung aus diesen Stellen zu beseitigen und andere zu entdecken, die das Gegenteil beweisen. Aber es ist ihm nicht gelungen, und mehr und mehr überwiegt die der seinigen entgegengesetzte Ansicht. Er stützt sich auf Röm. 4, 1, wo Paulus Abraham „unsere Väter“ nennt. Allein dann müßte auch aus dem Ausdruck unsere Väter, 1. Kor. 10, 1, geschlossen werden, daß die Majorität der korinthischen Gemeinde judenchristlich gewesen wäre. Er führt Röm. 7, 1 an, wo der Apostel sagt: „Ich rede mit solchen, die das Gesetz wissen.“ Allein diese Behauptung würde bei früheren Juden müßig sein; sie hat nur dann eine Bedeutung, wenn man sie an solche gerichtet denkt, deren Kenntniß des Gesetzes nicht selbstverständlich war. — Die Stelle, die Mangold mit dem größten Schein für seine Ansicht anführt, ist R. 7, 3—6, wo Paulus von sich und seinen Lesern sagt, daß sie durch den Tod Christi „vom Gesetz los“ geworden seien. Setzt das nicht Leser voraus, die unter dem Gesetz gelebt haben? Es scheint auf den ersten Blick so. Aber dieser Anschein schwindet bei der Erwägung, daß, wenn das jüdische Gewissen nicht durch den Tod Christi von dem Gesetz frei geworden wäre, alsdann auch die Heiden diesem Joche hätten unterworfen werden müssen. Die Befreiung vom Gesetz durch das Kreuz ist eine Thatsache von allgemeiner Geltung und stellt die Bestimmung des Reiches Gottes für die ganze Menschheit fest. Die Stellen Gal. 4, 4—9 und Kol. 2, 14, die sich ohne jeden Zweifel auf frühere Heiden beziehen, lehren in demselben Sinne, wie die unsrige, ihre Befreiung von dem Joche des Gesetzes.

Aber, sagt man, der Römerbrief ist von Anfang bis zu Ende dazu bestimmt, die Bedenken zu heben, die das jüdische Gewissen dem Evangelium des Paulus, der Lehre von dem freien und allgemeinen Heil, entgegenhalten konnte; eine solche Verteidigung setzt judenchristliche Leser voraus. Wir werden auf diesen Punkt eingehen, wenn wir später die Absicht prüfen, die bei der Abfassung dieses Briefes obgewaltet hat.

C. Die religiöse Tendenz der Gemeinde.

Die Lösung dieser Frage ist bis zu einem gewissen Punkte von der vorigen unabhängig; denn frühere Heiden konnten sich einer judaisierenden Richtung hingeben, wie das Beispiel der Galater beweist, ebensowohl wie sich frühere Juden dem Verständniß der evangelischen Freiheit, gleich dem Aquilas, der Priscilla und vielen anderen, aufthun konnten. Aber auch wenn wir das Ergebnis, zu dem wir bezüglich der Gründung und der Zusammensetzung der römischen Gemeinde gelangt sind, nicht in Betracht ziehen, scheint es mir, als ließe unser Brief nicht zu, der Majorität ihrer Glieder eine andere religiöse Auffassung als die des Paulus selbst zuzuschreiben.

In der Stelle R. 1, 8 billigt und lobt Paulus den Glauben der Römer, der bereits in aller Welt bekannt war, und für den er unaufhörlich dankt. B. 11 sagt er, daß, wenn er den Wunsch hat, sie zu sehen, er nur deshalb ihn hat, um sie stärken zu können. Man stärkt die, die mit uns derselben Meinung sind, und nicht die, die man dazu bringen möchte, ihre Anschauungsweise zu ändern. Derselbe Ausdruck stärken findet sich am Schlusse des Briefes (R. 16, 25) wieder: „Dem, der euch stärken kann laut meines Evangeliums und Predigt von Jesu Christ.“ — R. 15, 14—15 erklärt er ihnen, daß er sie nichts Neues hat lehren wollen, sondern sie nur an das erinnern, was sie schon wissen, da sie ja mit aller Erkenntnis erfüllt und imstande sind, sich gegenseitig zu bessern. Welches Urtheil würden wir über die Aufrichtigkeit des Apostels fällen müssen, wenn er trotz solcher Worte ihre religiöse Auffassung umzugestalten gesucht hätte? Der stärkste Ausdruck findet sich R. 6, 17, wo der Apostel Gott dankt, daß seine Leser dem Typus der Lehre von Herzen anhängen, der ihnen gegeben worden ist. Diese Dankagung beweist, daß diese Gestalt der Lehre nichts anderes sein kann als das Evangelium des Paulus selbst in klarer und bestimmter Formulierung (Typus der Lehre). Holzmann entgeht der Folgerung aus diesen Worten nur durch die Annahme, daß Paulus über den Zustand der römischen Gemeinde nicht genau unterrichtet gewesen sei. Man sieht wohl, sagt er, aus der Art, wie sich Paulus an seine Leser wendet, bald als an ehemalige Heiden (R. 11), bald als an Juden, die noch an ihren theokratischen Vorrechten festhalten (R. 3 und 7), daß er selbst, wenn man ihn über den religiösen Stand der Gemeinde befragt hätte, nicht imstande gewesen wäre, sich darüber klar auszusprechen (Einl. S. 261). Diese Antwort verrät nur die Verlegenheit dessen, der sie vorbringt. Wie kann man annehmen, daß der Apostel sich in ein so ernstes Unternehmen eingelassen haben würde, wie die Abfassung dieses Briefes es ist, ohne von seinen Freunden zu Rom, besonders von Aquilas und Priscilla, über alles den erforderlichen Aufschluß erhalten zu haben, um nicht Gefahr zu laufen, einen Streich in die Luft zu thun? Ubrigens beweist R. 14, wo er die asketischen Bedenken einer kleinen Minderheit eingehend behandelt, zur Genüge, daß er über den Stand der Dinge vollkommen unterrichtet war.

Beyschlag, der in der Person der Leser frühere Heiden willig anerkennt, der aber anderseits meint, der Brief sei bestimmt, judenchristliche Bedenken zu überwinden, löst diesen Widerspruch dadurch, daß er aus der Majorität der Gemeindeglieder heidnische Proselyten macht, die von Jerusalem aus für das

apostolische Urchristentum, das der antipaulinischen Reaktion voranging, gewonnen worden wären. Sicherlich wird diese Lösung zulässig sein, wenn die Gründung der römischen Gemeinde durch Vermittelung der Synagoge nachgewiesen wäre. Allein alles, was wir über den Ursprung der Gemeinde und über ihre religiöse Auffassung nach Pauli eigenen Worten gesagt haben, hält uns davon ab, bei dieser Hypothese stehen zu bleiben, selbst unter der gemilderten Form, die jener Gelehrte dem römischen Judenthum giebt.

Aus dieser Untersuchung ergibt sich, daß die römische Gemeinde, von den Mitarbeitern und Schülern des Paulus gegründet und der großen Mehrzahl nach aus Heidenchristen zusammengesetzt, in ihrer Gesamtheit der religiösen Auffassung anhing, die die Grundlage der Lehre des Apostels bildete.

Aber in diesem Falle, und in ihm ganz besonders, erhebt sich einem Rätsel gleich die Frage, welchen Grund der Apostel gehabt hat, an eine solche Gemeinde einen Brief, wie den unsern, zu richten. Diese Frage ist auch heutzutage noch viel umstritten.

D. Der Anlaß und der Zweck des Briefes.

Die Darstellung der kritischen Arbeit über diesen Punkt ist förmlich eine Geschichte. Wohl sechzig Schriftsteller haben ausführlich begründete Meinungen über diese Frage abgegeben, deren Lösungen sich alle, wenigstens durch gewisse Schattierungen unterscheiden. Von der allgemeinsten und am meisten dogmatischen Erklärung des Zweckes dieser Schrift bis zu der am meisten örtlich oder persönlich gefärbten Meinung über ihre Abfassung giebt es eine unbegrenzte Menge von Anschauungen, die in den ersten Zeiten der Kirche beginnt und bis zu unserer Zeit fortgeht. Ehe wir sie ordnen und würdigen, wird es von Nutzen sein, die Aufeinanderfolge ihres geschichtlichen Auftretens ganz kurz anzugeben.

Bereits in der Urkirche treten zwei entgegengesetzte Ansichten hervor. In der griechischen Kirche (Origenes, Chrysostomus, Theodoret und später ihnen folgend Johannes Damascenus, Ekumenius, Theophylakt) galt die dogmatische Auffassung des Briefes: Die Menschen zu Christo zu führen, das war der Zweck des Apostels. Dieselbe Anschauung findet sich in einer der ältesten Urkunden der lateinischen Kirche, dem Muratorischen Fragment: Paulus hat seinen Lesern die Wahrheit einschärfen wollen, „daß Christus das Prinzip der Schrift ist“. Dagegen wird der Zweck des Briefes in dem Kommentar des Hilarius so gefaßt: Die römischen Christen „hatten sich die mosaischen Bräuche auflegen lassen, als ob in Christo nicht das vollständige Heil wäre, darum wollte ihnen Paulus das Geheimnis des Kreuzes Christi lehren, das ihnen noch nicht dargelegt worden war“.

Etwas später begegnen wir bei Augustin einem andern Gesichtspunkt. Paulus hat ein Werk der Versöhnung zwischen dem jüdischen und dem heidnischen Element schaffen wollen. Demgemäß wäre der Abschnitt R. 14—15, 13 der bündige Ausdruck des Zweckes des Briefes. Diese Meinung findet sich im Mittelalter bei Rabanus Maurus und bei Abälard wieder.

Theophylakt erklärt die Bestimmung des Briefes an die römische Gemeinde durch die Bemerkung, „daß das, was dem Haupte wohlthut, dadurch dem ganzen Leibe dient“. Das ist die Epoche der römischen Hierarchie.

Thomas von Aquino nimmt einen rein dogmatischen Zweck unseres Briefes an. Nikolaus von Lyra findet darin mit Augustin die Tendenz, den Zwiespalt zwischen den vom Judentum Bekehrten, die sich über die aus den Heiden erhabenen dünkten, und den letzteren, die erstere an Wissen zu übertreffen glaubten, zu beschwichtigen.

Erasmus ist der erste, welcher meint, daß der Apostel bei der Abfassung dieses Briefes dem Einfluß judenchristlicher Sendlinge in Rom habe vorbeugen wollen, die nicht unterlassen würden zu versuchen, sich dieser Gemeinde zu bemächtigen, die dem wegen der zahlreichen jüdischen Kolonie in Rom mehr als jede andere ausgesetzt war. Danach müßten wir in der Stelle R. 16, 17—20 die Rundgebung des leitenden Gedankens des Briefes sehen.

Die Reformatoren und ihre Nachfolger sehen im allgemeinen unsern Brief ähnlich wie die alten griechischen Ausleger an. Der Apostel hat die Anfangsgründe der christlichen Erkenntnis darlegen wollen. Melancthon drückt das folgendermaßen aus: Er philosophiert weder über die Geheimnisse der Dreieinigkeit, noch über die Menschwerdung, noch über die aktive und passive Schöpfung, sondern er giebt den Hauptinhalt der christlichen Lehre (*doctrinae christianae compendium*). Und ergiebt sich nicht wirklich die Erkenntnis Christi aus dem Gesetz, aus der Sünde und der Gnade?

Der Gedanke, der in der protestantischen Kirche herrschend blieb, ist der, daß dieser Brief dazu bestimmt ist, dieser wichtigen Gemeinde judenchristlichen Ursprungs eine vollständige lehrhafte Darstellung des Evangeliums zu geben, wie es Paulus verkündigte.

Der Katholik Hug nahm den Gedanken einer zwischen den beiden Teilen der Gemeinde zu bewirkenden Versöhnung wieder auf, während Eichhorn auf den einer antijudaistischen Polemik zurückkam. Viele römische Proselyten nahmen, nachdem sie das Evangelium von den Schülern des Paulus hatten predigen hören, dasselbe an; das reizte die Christen jüdischen Ursprungs und bestimmte sie, die Notwendigkeit der Beschneidung und des Mosaismus zu betonen. Paulus schrieb seinen Brief in der Absicht, die ersteren zu stärken.

Bald danach stellte Tholuck, dessen Kommentar Epoche machte, unseren Brief als eine Schrift dar, die dazu bestimmt war, den Wert der christlichen Lehre nachzuweisen, insofern sie allein imstande ist, den Bedürfnissen des menschlichen Herzens zu genügen, die weder das Heidentum, noch das Judentum hatte befriedigen können. Er enthält die Darstellung des Planes Gottes zum Heile des Menschen. Dieser Gesichtspunkt findet sich seitdem mit gewissen Schattierungen wieder bei Reiche, Glöckler, Köllner, bei de Wette, der ihn folgendermaßen formuliert: Verkündigung des Evangeliums als der Universalreligion in der Welthauptstadt, und bei Olshausen, der den Inhalt des Briefes unter dieser Beleuchtung meisterhaft dargestellt hat. Meyer meint ebenfalls, Paulus habe die Römer stärken wollen, indem er ihnen sein Evangelium schriftlich darlegte, wie er es mündlich gethan haben würde, wenn er es ihnen selbst hätte predigen können; denselben Gesichtspunkt finden wir bei Fritzsche und Baumgarten-Crusius.

In diesem Zeitpunkt trat Baur auf, dessen Werk (1836) eine Umwälzung in der Untersuchung dieser Frage hervorrief. Die Kapitel 9—11 unseres Briefes, die gewöhnlich als ein ergänzender Teil angesehen worden waren, schienen ihm den eigentlichen Gedanken des Schreibens zu enthalten. Es gab in der römischen Gemeinde eine judenchristliche Majorität, die nicht danach strebte, den Heiden den Mosaismus aufzulegen, wie dies in Galatien versucht worden war, auch nicht den Charakter des Paulus herabzusetzen oder seine apostolische Würde zu leugnen, wie es in Korinth geschehen war; sie war nur durch die Wahrnehmung beunruhigt, daß Paulus den Heiden die Thür des Heiles weit aufthat, bevor das erwählte Volk, für das dieses Heil in erster Linie bestimmt war, davon Besitz ergriffen hatte. Paulus wollte nun vor seiner Abreise nach Rom, dessen Gemeinde von so großer Wichtigkeit für seine künftige Thätigkeit im Occident sein mußte, dieses Vorurteil beseitigen. Er bemüht sich, diese noch bis zu einem gewissen Grade judaisierende Gemeinde

durch das umfassende Bild der Wege Gottes zur Verwirklichung des Heiles in der Menschheit zu der Erkenntnis zu führen, daß die dermalige Verwerfung der Juden nur ein von Gott gewolltes Mittel sei, um die Bekehrung der Heidenwelt leichter zu bewirken, und daß diese nach ihrer Vollendung wiederum das Mittel zu der endlichen Wiederaufnahme Israels sein werde. Die Darstellung der Gerechtigkeit aus dem Glauben in den ersten acht Kapiteln, die an die Stelle der aus dem Gesetz tritt, sollte dieser Auffassung der Heilsgeschichte nur als Grundlage dienen. Das gesamte Interesse des Briefes vereinigt sich so auf R. 9—11. — Man begreift leicht das große Aufsehen, das diese geistvolle Arbeit hervorrief. Dadurch, daß diese Auffassung diesen Hauptbrief des Apostels mit seinem ganzen Missionswerke aufs engste verbindet und ihm eine so scharf bestimmte geschichtliche Stellung anweist, gewann sie die Zustimmung einer großen Zahl von Theologen; sie schien die alte dogmatische Erklärung für alle Zeit gerichtet zu haben. Die Mehrzahl der Schüler Baur's (Schwegler, Krehl, Lipsius, Schenkel, Hausrath u. a.) machte sie, wenn auch mit mancherlei Abänderungen, zu der ihrigen.

Außerhalb der Schule schloß sich Kling dem Gedanken Baur's an, bezog aber dabei die judaistischen Vorurteile, die er bekämpfte, nur auf einen Teil der römischen Gemeinde; denn er sah in der Mehrzahl ihrer Glieder Christen von heidnischer Abstammung. Reuß (in seiner Geschichte der heil. Schrift N. T.) legte wie Baur dem größeren Teil der Gemeinde judenchristliche Abstammung und Richtung bei, lehnte es aber ab, ihr so enge ebionitische Ansprüche, wie Baur zuzuschreiben, und verzichtete darauf, in R. 9—11 den wesentlichen Teil des Briefes zu sehen. Durch die Gegenüberstellung seines universalistischen Evangeliums und der judenchristlichen theokratischen Bedenken wollte Paulus nur ein geistliches Band zwischen dieser Gemeinde und sich herstellen, um sich bei seiner Ankunft in Rom in dem Werke, das er im Occident zu beginnen gedachte, auf sie stützen zu können.

Thiersch ging von der Gründung der Gemeinde durch den Apostel Petrus aus und meinte, das von demselben gepredigte Christentum habe hinsichtlich der evangelischen Freiheit etwas zu wünschen übrig gelassen. Deshalb nahm sich Paulus vor, zu vollenden, was sein Genosse begonnen hatte, und die Gemeinde zu der Höhe des wahren spiritualistischen Standpunktes zu erheben.

Theod. Schott billigte unter Annahme des heidenchristlichen Charakters der römischen Gemeinde den Gedanken, daß Paulus geschrieben habe, um sie für sein Werk im Occident zu gewinnen. Man konnte es befremdlich finden, daß er seine Thätigkeit in Gegenden verlegte, wo er es nicht, wie in Asien und Griechenland, mit jüdischen Kolonien, sondern mit einer ausschließlich heidnischen Welt zu thun haben würde. Darum bemühte sich der Apostel, den Christen Roms die Allgemeinheit des christlichen Heiles und die Berechtigung seiner künftigen Arbeit im Occident zu erweisen.

Nach Ewald wollte der Apostel, der den Kampf bis aufs Messer vorausjah, welchen der Judaismus demnächst gegen das Reich unternehmen würde, dahin wirken, das zu enge Band zu lösen, das in Rom die Gemeinde noch mit der Synagoge zusammenhielt, und das erstere in die „gewagten Unternehmungen“ der letzteren hineinzuziehen drohte. So würde der Anfang von R. 13 eine entscheidende Wichtigkeit erlangen und alles Vorhergehende nur dazu dienen, diese Warnung vorzubereiten.

Bleek hat in seiner Einleitung den Gedanken des Zwecks eines friedlichen Ausgleichs zwischen beiden Teilen der römischen Gemeinde wieder aufgenommen.

Philippi hatte anfangs wie Erasmus unserm Briefe eine vorbeugende Absicht beigemessen; es handelte sich darum, die Gemeinde gegen einen judaisierenden Angriff im voraus zu schützen. Später hat er den Gedanken an einen allgemeinen lehrhaften Zweck angenommen. Paulus stellt den Römern die erhabenste Auffassung des Christentums dar, und zeigt ihnen in dieser Form des religiösen Lebens, die allein fähig ist, den Menschen zu rechtfertigen und zu heiligen, die Religion, die geeignet ist, an die Stelle des Judentums und des Heidentums zu treten (R. 1—8); woraus naturgemäß folgt, daß die Kirche dazu bestimmt ist, sowohl die heidnische als auch die jüdische Menschheit in sich aufzunehmen (R. 9—11).

Mangold suchte den Standpunkt Baur's zu verteidigen; nur gab er nicht zu, daß die judenchristliche Gemeinde Rom's je den Anspruch könnte erhoben haben, den ihr jener Gelehrte beimaß, daß die Mission unter den Heiden so lange unterbliebe, als das gesamte Israel noch nicht bekehrt wäre. Paulus hätte aber erfahren, daß seine Arbeit unter den Heiden eine gewisse Unruhe bei den Judenchristen Rom's erregte und wollte nun, ehe er in den Occident ging, diese Bedenken beschwichtigen. In den ersten acht Kapiteln weist er demgemäß die volle Berechtigung seiner Lehre nach, um daraus R. 9—11 die seines Amtes zu folgern. Diesen Folgerungen Mangold's haben sich Ritschl, Sabatier und bis zu einem gewissen Punkte Riggenbach angeschlossen.

Um diese Zeit schien die mehr oder weniger modifizierte Auffassung Baur's vollständig den Sieg davongetragen zu haben, so daß Holzmann im Jahre 1876 davon als von einer endgültig abgeschlossenen Thatsache sprach.

Indes fand sich in der Schule Baur's selbst eine gewisse Anzahl von Gelehrten, die auf den Zweck der Friedensstiftung zurückgriffen.

Volkmar meint, Paulus habe eine Friedensverhandlung zwischen der judenchristlichen Majorität und einer an Zahl schwachen, aber kraftvollen heidenchristlichen Minorität aufsetzen wollen. Hilgenfeld nimmt an, daß die judenchristliche Partei nicht durch die Zahl, wohl aber durch den Reichtum und das Bewußtsein ihrer theokratischen Vorrechte die Oberhand hatte, während die Heidenchristen die plebs der Gemeinde bildeten. Paulus wollte dahin wirken, beide Elemente durch Überwindung der Abneigung der jüdischen Aristokratie gegen ein von allen gesetzlichen Werken freies Evangelium zu versöhnen.

Im Jahre 1879, als Holzmann neben den endgültigen Sieg des Standpunktes Baur's verkündigt hatte, erschien die Arbeit Weizsäcker's, die der Behandlung unserer Frage eine neue Richtung geben sollte. Dieser Gelehrte beginnt damit, daß er durch den Brief selbst den heidenchristlichen Charakter der Leser, an die er gerichtet ist, feststellt; aber nach seiner Meinung ist die religiöse Lage der römischen Gemeinde der der galatischen oder korinthischen ähnlich, welche die judaisierende Partei bearbeitete. Paulus bezweckt in diesem Briefe nicht, eine Gemeinde zu gewinnen, die bis dahin seinem Evangelium fremd oder feindlich gewesen wäre; er will nur eine bereits erworbene Stellung festhalten, die man ihm zu nehmen sucht. Um deswillen ist er bemüht, die Anklage der Unsittlichkeit, die gegen seine Lehre erhoben wird, und den Vorwurf der Feindseligkeit gegen das Gesetz und gegen das Judentum, mit dem man ihn selbst anschwärzt, zu widerlegen. In den ersten acht Kapiteln setzt er in gründlicher Weise die Gerechtigkeit aus dem Glauben und die christliche Heiligung, die daraus fließt, auseinander, in den drei folgenden erklärt er, wie es zugegangen ist, daß das freigeschenkte Heil von dem auserwählten Volke verworfen wurde, und welches das Endziel dieser göttlichen Führung sein werde. — Diese Arbeit übte eine ähnliche Wirkung, wie vierzig Jahre

vorher diejenige Baur's, nur in entgegengesetztem Sinne. Eine Anzahl von Gelehrten, Harnack, Grafe u. a., sprachen ihre Zustimmung aus.

Indes vereinigte sich die so objektive Darstellung des Evangeliums in unserem Briefe nur schwer mit dem Charakter einer Polemik. Deshalb hielten Dießsch und Wieseler von neuem den rein lehrhaften Zweck des Briefes aufrecht. Reuß selbst machte sich in den *Epîtres pauliniennes* (*La Bible*) vollständig von dem Standpunkt Baur's los und stellte den Römerbrief als eine von jeder Polemik freie Schrift dar, die weit weniger für eine besondere Gemeinde bestimmt war, als für ein ideales Publikum, d. h. im Grunde genommen für die gesamte Kirche. Wenn Paulus ihn an die Gemeinde zu Rom gerichtet hat, so geschah dies nicht auf Grund eines besonderen Bedürfnisses dieser Gemeinde, sondern einzig und allein in dem Wunsche, aus derselben „den Herd des Lichtes für den Occident“ zu machen. — Bereits vorher hatte Renan einen ähnlichen Gedanken ausgesprochen. „Paulus, sagte er, benutzte eine kleine Ruhepause, um in Briefform eine Art von Abriß seiner theologischen Lehre zu schreiben. Er richtete ihn an die römische Gemeinde, die aus Ebioniten und Judenthristen, sowie auch aus Proselyten und bekehrten Heiden bestand.“ Und da eine solche Abhandlung die ganze Christenheit interessierte, sandte er sie gleichzeitig an die meisten von ihm gegründeten Gemeinden. — Dieser Gedanke scheint Farrar gewonnen zu haben, er verbindet ihn mit dem von Reuß und läßt den Apostel die vielen Exemplare, die Renan erfunden hatte, an jenes ideale Publikum richten.

Hofmann verzweifelte daran, den Beweggrund zu unserem Briefe in der Lage der römischen Gemeinde zu finden; um aber doch einen speziellen, zur Begründung der Abfassung geeigneten Anlaß ausfindig zu machen, hat er gemeint, Paulus habe der Zentralgemeinde der Heidenwelt zu verstehen geben wollen, wie er zu ihr stand, und ihr zeigen, daß, wenn er sie noch nicht besucht habe, dies nicht etwa geschehen sei, weil er sich des Evangeliums von Christo schäme. Denn diese Botschaft sei zu groß, zu herrlich, als daß er je Scheu empfinden könnte, dieselbe vor wem es auch sein möge zu predigen.

Ebenfalls aus einer persönlichen aber anderen Erwägung erklärt Ultramarine unsern Brief. Paulus wollte bei den Römern nicht unerwartet, ohne sich angemeldet zu haben, eintreffen. In dem Wunsche, die römische Gemeinde als Stützpunkt bei der Evangelisation des Occidents zu benutzen, hielt er es für das beste Mittel, um sich einen guten Empfang bei ihr zu sichern, ihr diese große evangelische Kundgebung zuzustellen, die zugleich wieder als Bekehrungspredigt dienen konnte.

Weiß hat in der 6. Auflage des Kommentars von Meyer ebenfalls auf ein persönliches Bedürfnis des Apostels zurückgreifen zu sollen geglaubt. Er ist mit Meyer der Ansicht, daß Paulus sich infolge des großen Kampfes, den er durchgemacht hatte, vorsetzte, sein Evangelium schriftlich niederzulegen, so wie es ihm am Ausgange jener Krise vor Augen stand, folglich auch so, wie er es in Rom gepredigt haben würde, wenn er sich zu dieser Zeit hätte dahin begeben können. Kein polemisches oder apologetisches Bedürfnis dieser Gemeinde ließ ihn diesen Brief schreiben, es lag ihm nur daran, für sich selbst und für die Kirche den geistlichen Gewinn, den er aus diesem Kampfe gezogen hatte, festzuhalten und in eine Form zu bringen, und er richtete sein Schreiben an die Gemeinde, von der er voraussah, daß sie der Mittelpunkt der Gemeinden der Heidenwelt werden würde, wie Jerusalem es für die des Judentums gewesen war. In dieser Absicht legt er den Christen Roms sein Evangelium vor, indem er ihnen die Übereinstimmung der Lehre von der freien Gnade mit der Offenbarung des Alten Testaments und mit den Vorrechten Israels nachweist.

In seiner Einleitung in das Neue Testament hebt Weiß auch die Besorgnisse hervor, die Paulus wegen des Ausganges seiner Reise nach Palästina empfand, und die ihn diesen Brief als sein Testament ansehen lassen konnten, welches er der Gemeinde zu Rom im Blick auf die ganze Christenheit anvertraute.

Selbst in der Schule Baur's hat die von diesem Gelehrten unserem Briefe zugeschriebene aggressive Absicht fortgesetzt Widerspruch gefunden. Pfeleiderer verzichtet gänzlich auf den Gedanken einer judenchristlichen Majorität zu Rom. Vielleicht bildeten die Judenchristen infolge der Austreibung der Juden nur noch einen schwachen Rest, der gegenüber dem mehr und mehr überwiegenden Heidenchristentum auf die Defensiv beschränkt war. Auf der einen Seite legt Paulus ihnen gegenüber das Evangelium von dem Heile aus Gnaden dar; aber er läßt auch die Gläubigen aus den Heiden die Notwendigkeit fühlen, aus dem christlichen Prinzip die ernstesten Folgerungen für ihr moralisches Leben zu ziehen. Und so strebt er, zur Rechten und zur Linken kämpfend, danach, die Gemeinde zu der Höhe zu erheben, wo die Vereinigung der Parteien sich vollziehen könne. Der erste Teil (R. 1—8) ist besonders dazu bestimmt, die Bedenken der Judenchristen gegen das Evangelium von dem Heil aus Gnaden zu heben, und der zweite (R. 12—14), gegen die sittliche Leichtfertigkeit der Gläubigen heidnischer Abstammung zu kämpfen. Auf diese Weise verliert Paulus keinen Augenblick den Gegensatz aus den Augen, der ihm die Feder in die Hand gedrückt hat (Urchristentum, S. 122 u. f.).

Die Ansicht von Holsten nähert sich der vorigen. Nur glaubt dieser Gelehrte, Paulus opfere bisweilen die evangelische Wahrheit dem praktischen Bedürfnis, die streitenden Parteien zu versöhnen. Indem er das Wort Volkmar's aufnimmt, der den Römerbrief die „reiffste Frucht des paulinischen Geistes“ nennt, erlaubt er sich hinzuzusetzen: „aber nicht die reinste“. Denn Paulus hält sich nicht immer auf der Höhe seines eigenen Gedankens; es begegnet ihm, daß er und zwar bewußt die Schneide seiner eigenen Lehre abstumpft, wenn er das für nötig hält, um die judenchristliche Empfindlichkeit seiner Leser zu schonen.

Um dieselbe Zeit habe ich in der ersten Auflage meines (des Verfassers) Kommentars (1879) den Gedanken ausgeführt, der mir auch zur Stunde noch der geeignetste zu sein scheint, um in einfacher Weise die Schwierigkeit zu lösen, die so viele verschiedene Annahmen veranlaßt hat. Ich habe mit Thiersch (in seinem Versuch zur Herstellung . . .) daran erinnert, wie sorgfältig, gründlich und eingehend die evangelische Unterweisung war, die der Apostel den Gemeinden zur Zeit ihrer Gründung gab. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, an die Formel zu denken, die sich so oft in seinen Briefen wiederfindet: „Wisset ihr nicht, daß?“ und die bisweilen bei ganz nebensächlichen Dingen angewendet wird (1. Kor. 6, 3; 2. Thess. 2, 5—6); ferner an die Anspielungen an Lehren oder kirchliche Gebräuche, die den Gemeinden von ihm gegeben worden waren (1. Kor. 11, 1; 15, 1 ff.). Ich habe ganz besonders die Unterrichtsstunde angeführt, die er in Ephesus zwei Jahre hindurch allabendlich in dem Saale eines Rhetors hielt, und gefragt, ob Paulus, als er eine so wichtige Gemeinde wie die zu Rom sich erheben sah, ohne daß ein Fundament solcher Art zu Grunde gelegt worden wäre, nicht das Bedürfnis gefühlt haben sollte, die Lücke auszufüllen und nachträglich, als das Gebäude schon stand, den dauerhaften Unterbau einer gründlichen evangelischen Belehrung zu legen. Auf diese Absicht weist uns der Apostel selbst hin, wenn er in dem Eingang seinen Brief damit beginnt, daß er an der „Stärkung“ seiner Leser zu arbeiten wünsche (R. 1, 11), und wenn er in dem Wunsche am Schluß (R. 16, 25)

sich so ausdrückt: „Dem, der euch stärken kann laut meines Evangeliums und Predigt von Jesu Christ.“ Diese Anschauungsweise scheint mir einerseits dem objektiven und rein lehrhaften Charakter dieses Schreibens zu entsprechen, und andererseits der Notwendigkeit eines lokalen, der römischen Gemeinde eigentümlichen Bedürfnisses, das die Abfassung dieser allgemeinen Darlegung begründete, Rechnung zu tragen. Und dies sind doch wohl die beiden Bedingungen der Lösung des Problems.

Ich freue mich, hierin mit Klostermann übereinzustimmen, der in seiner Schrift *Korrekturen* 2c. (1881) den Römerbrief als eine Entschädigung ansieht, die der Heidenapostel der Gemeinde dafür bietet, daß er sie nicht selbst gegründet hatte und daß er noch nicht in eigener Person hatte kommen können, um die Ernte einzusammeln, nach der es ihn verlangte. Ich finde auch in dem Kommentar von Beck, herausgeg. von Lindenmeyer (1884), eine ähnliche Lösung. Der Apostel hat sich vorgelegt, den Römern einen Ersatz für die evangelische Unterweisung zu geben, die er ihnen bis dahin nicht persönlich hatte bringen können, und hat so das Bedürfnis befriedigt, das er empfand, sich in Verbindung mit dieser Gemeinde in der Hauptstadt der Welt zu setzen.

Seitdem sind einige neue Gedanken ausgesprochen worden, nämlich von Otto, nach dem unser Brief bestimmt wäre, einen Konflikt zu stillen, der nach der Ankunft einer kleinen Schar Judenthristen aus dem Orient entstanden war, die sich nicht mit der heidenchristlichen Gemeinde in Rom verbunden, sondern unter Leitung des Aquilas eine besondere Gemeinde gebildet hätten (R. 16, 5); die Absicht Pauli wäre gewesen, dieser Trennung ein Ende zu machen. Ferner von Böhmer, der glaubt, Paulus habe seine Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben gegen die Polemik des Jakobus in seinem Briefe verteidigen wollen. Endlich Lipsius (*Hand-Kommentar zum R. T.* 1891) ist der Meinung, daß der Gesamteindruck des Briefes keinen Zweifel darüber zulasse, daß er an Judenthristen geschrieben sei. Er meint also mit Schürer, daß es außerhalb des paulinischen Einflusses ein Judenthristentum gegeben haben müsse, das frei von der Engherzigkeit der judaisierenden Partei und unter den Gläubigen der bereits hellenisierten Diaspora verbreitet war, und daß dies der in der römischen Gemeinde herrschende Geist sei. Nun wollte Paulus nicht, daß diese Gemeinde von dem gesetzlichen Geiste ergriffen würde, und suchte sich ihrer Zuneigung dadurch zu versichern, daß er ihr seine christliche Anschauungsweise und sein Lebenswerk zum Verständnis brachte.

Ich habe noch einige kritische Bemerkungen über die verschiedenen Gruppen der eben angeführten Ansichten hinzuzufügen.

1. Ich halte es nicht für erforderlich, diejenigen ausführlich zu behandeln, die einen persönlichen Charakter des Briefes vertreten. Sollte wohl der Apostel beabsichtigen, sich von dem Verdacht der Verzagtheit zu reinigen, von der Scheu, die man ihm zugeschrieben hätte, in einer Stadt wie Rom zu predigen (Hofmann)? Oder sollte er sich gedrungen fühlen, sich selbst in vollständigerer Weise Rechenschaft von dem Ergebnis des Kampfes zu geben, den er mit den judaisierenden Lehrern durchgeföhrt hatte, indem er zugleich einer hervorragenden Gemeinde davon Mitteilung machte (Meyer, Weiß)? Oder wollte er nur eine geistliche Beziehung mit dieser Gemeinde anknüpfen und ihr seine Ankunft anzeigen, indem er ihr seine Grüße und Wünsche aussprach und die Gelegenheit benutzte, um eine Bekehrungspredigt an sie zu richten (Ultramarine)? Einige freundliche Zeilen hätten hierzu genügt und wären weit zweckentsprechender gewesen, als eine ausführliche Unterweisung. Dasselbe gilt von Hofmanns Auffassung. Was die zweite angeht, so setzt sie einen Ge-

danke voraus, den ich weiter oben widerlegt zu haben glaube, nämlich den, daß Paulus erst kürzlich und infolge seines antijudaistischen Kampfes zu der vollen Erfassung seines Evangeliums gelangt sei; außerdem erklärt sie nicht, warum diese Darlegung des Evangeliums gerade nach Rom gerichtet worden ist, und nicht vielmehr an eine der Gemeinden, die jene Krise so tief bewegt hatte. Es wird immer unmöglich sein, den Grund zu einer solchen Schrift anderswo als in den Verhältnissen der Gemeinde selbst zu suchen.

Zu dieser Gruppe können auch die Erklärungen der zahlreichen Kritiker gezählt werden, die glauben, Paulus habe die römische Gemeinde für sich gewinnen wollen, um in ihr einen Stützpunkt für seine künftige Arbeit im Occident zu haben. Für sich allein genommen ist dieser Zweck unzulänglich, zunächst weil ein einfacher Brief dieser Absicht besser entsprochen hätte, als eine allseitige evangelische Belehrung, und dann weil nach R. 15, 24 Rom seit der Gründung der Gemeinde für den Apostel nur eine Station für die Durchreise war (*διαπορευόμενος*). Unser Brief ist ein zu bedeutendes Werk, als daß er einer solchen Absicht seinen Ursprung verdanken sollte.

2. Dieser Zweck kann sich nur in Verbindung mit einem andern halten, nämlich mit dem polemischen oder antijudaistischen, den die zweite Gruppe hervorhebt. Um sich eine gute Aufnahme in Rom zu bereiten oder auch ohne eine derartige Absicht würde sich dann also der Apostel vornehmen, durch diese Unterweisung gewissen judenchristlichen Gedanken, ähnlich den theokratischen Annahmen, die er im Orient bekämpft hatte, entgegenzutreten, sei es daß die ursprünglich jüdische Gemeinde zu Rom dieselben teilte, daß es sich also für den Apostel darum handelte, diese feindliche Stellung zu erobern (Baur), oder daß sie noch neutral und nur apostolisch war (Mangold, Benischlag), sei es daß der Augenblick gekommen war, diese Gemeinde heidnischen Ursprungs gegen einen ersten judaisierenden Angriff zu verteidigen (Weizsäcker), sei es daß ein solcher Angriff noch in der Zukunft lag, aber leicht vorauszusehen war (Erasmus, Philippi, 1. Aufl.), sei es endlich, daß es sich für den Apostel nur darum handelte, diese Gemeinde, die die Lehre des Petrus auf einer niedrigeren Stufe der christlichen Erkenntnis gelassen hatte, zu der ganzen Höhe seines geistlichen Evangeliums zu erheben (Thiersch). Die Veranlassung zu diesen verschiedenen Formen der polemischen Erklärung ist der antijudaistische Charakter einer großen Anzahl von Stellen. Aber, und das dient gleichzeitig zur Antwort für Lipsius und auf das, was er den „Gesamteindruck“ des Briefes nennt, es ist die Frage, ob Paulus in diesen Stellen das Judenchristentum oder den Judentum selbst hat bekämpfen wollen, das Heil aus dem Glauben an Christum verbunden mit der Gesetzesbeobachtung oder schlechthin das Heil aus dem Gesetz. Mir scheint die letztere Annahme die richtige zu sein. Paulus weist nach, daß das Gesetz an sich weder rechtfertigen (R. 3) noch heiligen (R. 7) kann. Er stellt Heidentum und Judentum, und nicht wie im Galaterbrief den Versuch, Christentum und Judentum zu vermengen, dem Christentum gegenüber (R. 1—3; R. 6 und 11). Daher das Fehlen des polemischen Tones, der im Galaterbrief herrschte, und die ruhige und rein lehrhafte Haltung, die der allgemeine Charakter des Römerbriefs ist. Es giebt in dem ganzen Briefe nur eine Stelle, die direkt auf das Judenchristentum geht. Diese Stelle aber ist eine Nachschrift und steht nach den Grüßen gleichsam außerhalb des Briefes; er spricht von dem Kampfe mit den Judaisten nicht als von einer gegenwärtigen Thatsache, sondern als von einer vorauszu-
sehenden Möglichkeit, für die er den Lesern Ratschläge und Warnungen erteilt (R. 16, 17 ff.). Wenn diese Stelle wirklich zu unserm Briefe gehört, wie ich nachzuweisen hoffe, so steht sie entschieden dem Gedanken einer herrschenden Stellung oder einem gegenwärtigen Angriff des Judenchristentums entgegen.

— Ich erinnere mit Rücksicht auf die Auffassung Baur's daran, daß dieselbe einen wesentlich jüdischen Ursprung und Bestand der Gemeinde voraussetzt, was der Brief nicht zuläßt (s. S. 227 f.), und mit Rücksicht auf die von Mangold, daß sie eine von dem gesetzlichen Geiste beherrschte Gesinnung der Gemeinde voraussetzt, was ebenfalls unvereinbar mit allen den Äußerungen des Briefes ist, die die Übereinstimmung der Gemeinde mit dem Standpunkt des Apostels in sich schließen (R. 1, 11; 6, 17; 15, 14—15). Was das angebliche, vom Gesetz freie Judenthum außerhalb des Wirkungskreises Pauli anbetrifft, so ist das, ebenso wie die von Baur erdachte Art von Judenthum vielmehr eine für die Verhandlung geschaffene Annahme, als eine ernsthaft bezeugte Thatsache. Die jerusalemische Partei, die sich an die Zwölf angeschlossen, und die Lipsius anführt, war etwas ganz anderes. Mit Rücksicht auf die Meinung Weizsäcker's erinnere ich daran, daß, wie Pfleiderer sagt (Urchrist. S. 122), der Brief nicht die geringste Spur einer aggressiven judaisischen Agitation enthält; welcher Abstand von dem Philippi-briefe! — Rücksichtlich der Meinung von Erasmus und Philippi bemerke ich, daß ein vorbeugender, oder wie man es nennt, prophylaktischer Zweck nur in dem kurzen Stück, das auf die Grüße folgt, hervortritt, folglich auch nicht den Hauptgedanken dieses Briefes bilden kann; — endlich rücksichtlich der von Thiersch, daß die Gründung der Gemeinde durch Petrus eine in der Luft schwebende Hypothese ist, und daß Paulus nicht an ein von einem solchen Vorgänger errichtetes Gebäude Hand angelegt haben würde.

Zu dieser Gruppe gehören noch die Ansichten von Th. Schott und von Ewald. Zur Beseitigung der ersteren und zur Rechtfertigung der allgemeinen Zurückweisung, deren Gegenstand sie geworden ist, genügt das Wort Benschlags: Was für Gläubige wären diese römischen Heidenchristen, die, selbst im Genuß aller Gnaden des Heiles, dieses Heil erst dann als den übrigen Heiden des Occidents zukommend erachteten, wenn das ganze Israel bekehrt sein würde! Und hinsichtlich der zweiten setzt die Stelle R. 13, 1 u. ff. bei den Lesern keine revolutionäre Stimmung im Zusammenhang mit dem Judaismus voraus und nimmt jedenfalls eine zu nebensächliche Stellung ein, um den Zweck des Briefes zu erklären.

3. Die dritte Gruppe umfaßt die sogenannten irenischen Erklärungen, von Augustin bis auf Hug, Delitzsch, Hilgenfeld, Pfleiderer, Holsten u. a. Aber wie läßt sich das Gemälde der heidnischen Greuel, mit denen der Brief beginnt, in den Zweck der Einigung einschließen? Die Versöhnung, um die es sich in dieser Schrift handelt, ist nicht die eines Menschen mit einem andern, sondern die des Menschen mit Gott. Die einzige Stelle, die auf die Einigkeit unter den Gläubigen Bezug nimmt, befindet sich in einem ergänzenden und durchaus beiläufigen Stück des Abschnittes, in dem das Leben im Heil ausgeführt wird (R. 14, 1—15, 13). Wenn der Zweck des Schreibens nur da zum Ausdruck käme, was sollte man von dem ganzen übrigen Briefe denken, der denselben nicht einmal ahnen läßt. Was sollte man von dem Eingang und dem Schluß sagen, die nicht die geringste Anspielung an ein derartiges Bedürfnis in der Gemeinde bringen? Paulus hätte also bei seinem lebhaften Wunsche der Annäherung seine Absicht klüglich verborgen. Der Vorwurf der Heuchelei, zu dem Holsten auf diesem Wege geführt wird, sollte genügen, um diese Lösung zu beseitigen. Der Verfasser des 2. Korintherbriefs ein Heuchler! — Die Ansicht von Otto beruht auf keiner feststehenden Thatsache und erscheint unvereinbar mit dem, was wir von den Beziehungen des Aquilas zu dem Apostel wissen.

4. Das Gefühl, das die Grundlage der verschiedenen Erklärungen bildet, die die vierte Gruppe umfaßt, ist sicherlich dasjenige, welches am besten dem

ersten Eindruck des Römerbriefes entspricht, nämlich das einer objektiven und systematischen Darstellung des göttlichen Heiles für die verlorene Menschheit, so wie es dem Geiste des Paulus offenbart worden war. Den beiden großen religiösen Gestaltungen, die dem Evangelium vorangegangen waren, dem Heidentum, das sich durch seine Zügellosigkeit selbst richtet, und dem Judentum, das der Welt eine Offenbarung Gottes zeigt, ein Gesetz von erhabener Heiligkeit, Verheißungen voller Gnade, einen feierlich geschlossenen göttlichen Bund, das aber nicht vermag, die von ihm selbst geweckten Bedürfnisse zu befriedigen und das verheißene Heil zu gewähren, stellt der Apostel das Evangelium gegenüber, das den unwandelbaren Bedürfnissen des menschlichen Gewissens vollkommen entspricht, und zeigt in der Person Jesu den Heiland aller und das Gegenbild Adams, des Urhebers des Todes aller. Man versteht von hier aus besonders die Ansicht von Beck, die von Gretillat geteilt¹⁾ wird, nach der der beherrschende Gedanke unseres Briefes der Begriff der Universalität des Heiles ist. Nichtsdestoweniger steht dieser Gedanke in dem Briefe erst an zweiter Stelle. Das absolute Heil hat in der monotheistischen Religion naturgemäß den Charakter der Allgemeinheit. Aber es folgt daraus nicht, daß dieser Begriff der zentrale Gedanke, das Thema unseres Briefes sein muß. Die R. 6—8 enthalten von demselben keine Spur, und der Apostel würde sehr erstaunt gewesen sein zu hören, daß diese so wichtige Stelle nur etwas Nebensächliches in seinem Briefe sei. Ohne Zweifel ist es eine glückliche Verbindung, wenn de Wette den Zweck des Briefes dahin feststellt: Verkündigung des Evangeliums vom allgemeinen Heile in der Welthauptstadt. Aber ein geistvolles Wort reicht nicht hin, sei es das Thema, sei es die Absicht des Briefes zu bestimmen.

Wir müssen notwendiger Weise dazu kommen, anzuerkennen, daß trotz des heidenchristlichen und paulinischen Charakters der Gemeinde in der Art und Weise ihrer Gründung ein Mangel vorlag, den auszufüllen der Apostel das Bedürfnis fühlte. Ultramarine hält dem entgegen, daß ja der Apostel bei seiner Absicht, sich demnächst nach Rom zu begeben, diese Aufgabe mündlich hätte erfüllen können. Aber einmal mußte es ihm widerstreben, bei seiner Ankunft die Gemeinde gewissermaßen auf die Katechumenenbank zu setzen. Sodann war der Apostel wohl sicher nach Rom zu kommen? Standen ihm nicht die Gefahren der Reise, die er eben unternehmen wollte, vor Augen? Vergl. R. 15, 31. Er konnte also den Wunsch haben, eine so wichtige Aufgabe nicht ungünstigen Zufälligkeiten, die er voraussah, auszusetzen. — Mehrere Kritiker, besonders Grafe, legen auf einen anderen Einwand starkes Gewicht: Dies Weglassen mancher wesentlichen Punkte, die nicht hätten fehlen können, wenn Paulus die Absicht gehabt hätte, eine systematische Darstellung des Evangeliums zu geben; so vor allem das Fehlen der Christologie und der Eschatologie. Bemerken wir aber zunächst, daß es dem Apostel darauf ankommt, nicht das Evangelium, sondern sein Evangelium in diesem Briefe darzustellen. Er gebraucht in demselben diesen Ausdruck zweimal (R. 2, 16; 16, 25), der sich sonst nur noch einmal findet (2. Tim. 2, 7). In den beiden angegebenen Punkten aber unterschied sich seine Lehre nicht von der der Christenheit im allgemeinen (τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, R. 16, 25); er hatte also keine Ursache, dabei im besondern sich aufzuhalten, wie er das bei der Frage des Heiles thun mußte, von der der eigentümliche Charakter seiner Lehre abhing. Vergessen wir ferner nicht, daß er diesen beiden Gegenständen wirklich eine Stelle gegeben hat, sobald die Darstellung seiner Auffassung des Heiles ihn naturgemäß darauf führte; so R. 1, 3—4; 8, 3. 32. 34; 9, 5; 15, 8

¹⁾ Revue de Théologie et de Philosophie, 1890. S. 317 u. ff.

hinsichtlich der Christologie und R. 8, 18—25; 13, 11—14 hinsichtlich der Eschatologie. In der einen der beiden Reihen von Stellen macht er die Gottheit Christi zum Schlußstein des Heilswerkes, in der andern die Erwartung des verherrlichten Christus zum Stützpunkt der Heiligungsarbeit. Das reichte aus, um den Platz zu zeigen, den er diesen beiden Thatsachen in dem Zusammenhange seines Evangeliums anwies, ohne daß er das Bedürfnis fühlte, sie in diesem Augenblick in gleicher Weise zu entwickeln, wie alles das, was die Rechtfertigung und Heiligung in Christo betraf.

Sicherlich bestreite ich nicht, daß der Apostel durch diesen Brief seine Ankunft in Rom vorbereiten wollte; durch ihn hat er diese Gemeinde gegen den drohenden Angriff des Judenthums kraftvoll zu schützen sich bestrebt; durch ihn hat er auch dazu beitragen können, die entgegengesetzten Elemente, die sich in ihr fanden, zu vereinigen und im besonderen die judaistischen Vorurteile des einen Theiles ihrer Glieder und die hochmütigen Gedanken, die in dem Geiste der Gegenpartei keimten, zu vernichten. Ebenjowenig unterliegt es einem Zweifel, daß das ganz besondere Gefühl von der Wichtigkeit dieser Gemeinde zu der Abfassung eines solchen Briefes beigetragen hat. Aber der Umstand, der den eigentlichen Anlaß zu dieser Arbeit gegeben hat, war das Fehlen einer grundlegenden Belehrung, die dem Gebäude als Fundament dienen konnte, und der eigentliche Zweck, den sich Paulus vorsetzte, war, wie er selbst ihn angegeben hat, der, diesen wichtigen Bau, den sonst der erste Anlaß hätte stürzen können, zu befestigen.¹⁾

III. Die Echtheit.

Nach dem gänzlichen Scheitern des Versuchs von Evanson (1792), der keine andern Gründe gegen die paulinische Abfassung dieses Briefes anzuführen hatte, als die zahlreichen Grüße an eine Gemeinde, die er nicht kannte, und das Schweigen der Apostelgeschichte über ein so wichtiges Werk, ist es nur noch einmal unternommen worden, die Echtheit zu bestreiten, nämlich von Bruno Bauer im Jahre 1852, jedoch ohne einen besseren Erfolg in Deutschland. Indes haben seine Gedanken neuerdings in Holland einen zur Aufnahme bereiten Boden gefunden. Loman, Professor zu Amsterdam, hat im Jahre 1882 in seinen Quaestiones Paulinae diese Polemik wieder aufgenommen, und diese Arbeit wird augenblicklich von Steck, Professor zu Bern, fortgesetzt. Wir haben bereits bei Gelegenheit der Briefe an die Galater und an die Korinther von diesem Versuch gesprochen. Der Römerbrief wäre nach Steck die erste Auslassung der kleinen Gesellschaft griechischer christlicher Philosophen, die zu Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom ihren Sitz hatte. Ihr Gegensatz gegen das palästinensische Christentum, das damals in die römische Gemeinde einzudringen drohte, äußerte sich zuerst in der ruhigen und maßvollen Form des Römerbriefs, dann brach er in lebhafterer Weise in den Korintherbriefen hervor, endlich erreichte er in dem an die Galater den höchsten Grad von Hestigkeit. Die Unechtheit des ersteren geht vor allem aus der Ungewißheit hervor, in der sich die Wissenschaft nach so vielen Verhandlungen über den religiösen Charakter der Leser und über den eigentlichen Zweck des Briefes noch immer befindet. Diese Ungewißheit hat in dem Brief selbst ihren Grund. Der Eingang R. 1, 1—16 setzt Leser heidnischen Ursprungs voraus. Der erste Teil R. 1, 16—8, 39 hat nur dann einen Sinn, wenn er an eine von jüdenchristlichen Bedenken beherrschte Gemeinde gerichtet

¹⁾ Über die ganz eigentümliche Ansicht Böhmers füge ich nur hinzu, daß sie voraussetzen würde, daß Jakobus Paulus ganz falsch verstanden hätte. In Wirklichkeit berühren sich Jak. 2, 14—26 und Röm. 2 sehr nahe.

ist. Der zweite Teil R. 9—11 ist wiederum an heidnische Gläubige gerichtet. Dasselbe gilt für den dritten, R. 12—14. Man sieht daraus, daß dies nichts anderes als zusammengetragene Stücke, Fragmente verschiedenen Ursprungs, nicht aber die Teile eines und desselben Ganzen sind. R. 15 und 16 sind später hinzugefügte Ergänzungen, bei denen leicht nachzuweisen ist, wie sie nach und nach hinzugethan wurden.

Auf diese Einwürfe haben wir folgendes zu erwidern:

Nach den äußeren Zeugnissen wird der Römerbrief ohne allen Zweifel bereits von Klemens von Rom um das Jahr 95 benutzt. Vergl. R. 35, 5 (die Aufzählung der heidnischen Laster) mit Röm. 1, 29; R. 38, 2 (die gegenseitigen Rücksichten der Schwachen und der Starken) mit Röm. 14, 1; R. 46, 7 (wir sind unter einander Glieder ἀλλήλων μέλη) mit Röm. 12, 5.

Wir finden ebenso unseren Brief benutzt, wenn nicht ausdrücklich angeführt, bei Ignatius und Polykarp, ferner bei Justin und in dem Briefe der Gemeinden von Vienna und Lugdunum. Der Kanon der syrischen und lateinischen Kirche, sowie das Muratorische Fragment weisen ihm seinen Platz unter den Büchern des neuen Bundes an. Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandria, weiter Origenes und Eusebius behandeln ihn als eine allgemein anerkannte apostolische Schrift.

Diese Thatsachen würden schwer zu verstehen sein, wenn dieser Brief von einer Partei griechischer Weisen käme, die innerhalb der römischen Gemeinde als eine geistige Aristokratie dem bis dahin anerkannten judaisierenden Christentum feindselig gegenüberstand. Im allgemeinen beweisen die Thatsachen, daß der christliche Gedanke zu jener Zeit bei den Heidenchristen bereits bedeutend von der Höhe der evangelischen Auffassung herabgesunken war, die sich in den großen paulinischen Briefen ausspricht. Klemens, ein Heidenchrist, eins der Häupter der römischen Gemeinde, mag immerhin unseren Brief anführen; man bemerkt bei ihm schon einen dogmatischen Verfall, der in steigendem Maße bis zur Reformation fortgeschritten ist. Die Zeit war schon vorüber, wo der kräftige paulinische Spiritualismus hatte erzeugt werden können. Dazu muß man bis zu der schöpferischen Epoche, der des Apostolates, zurückgehen.

Man spricht von grätorömischen Philosophen als Verfassern unseres Briefes. Aber was ist wohl dem griechischen Denken fremdartiger, als der Inhalt unseres Briefes! Sehen wir den ersten Teil, von der Rechtfertigung, an, der die Grundlage der christlichen Anschauung bildet, wo findet man seine Wurzeln? Etwa bei Plato oder Aristoteles? Nein, sondern in der Genesis (der Geschichte Abrahams), in den Schriften Habakuks, des Jesaias und der Psalmisten. Sind nicht die Begriffe der Rechtfertigung und der Rechtfertigung aus dem Glauben dem griechischen Denken vollständig fremd? Das Wort δικαιοσύνη hat in der griechischen Litteratur nicht ein einziges Mal den Sinn, den es in unserem Briefe hat, und der sich vor Paulus und Christus nur bei den LXX findet.¹⁾ Der in diesem Ausdruck liegende Begriff hat in dem Monotheismus des N. T. seine religiösen Bedingungen und nirgends sonst. Lindemann, der in unserem Briefe eine doppelte Soteriologie zu unterscheiden versucht hat, eine judaistische, unter dem Begriff der juridischen Rechtfertigung dargestellte, R. 1—5, und eine hellenistische in dem Abschnitt über die Heiligung, R. 6—8, erkennt gerade dadurch den judaistischen Ursprung der ersteren an. Und was die zweite angeht, wie könnte man den Begriff der Heiligung durch den Geist Gottes aus dem römischen Stoizismus des zweiten Jahrhunderts herleiten? Epiktet und Mark Aurel glaubten an die eigene

¹⁾ Siehe die Untersuchung über das Wort δικαιοσύνη in des Verfassers Comment. zu dem Römerbr. zu R. 3, 20 (2. Aufl.).

Kraft des Menschen und hofften durch sie den Sieg über das Böse zu erlangen. Der Gedanke der notwendigen Hülfe des Geistes Gottes, durch den allein wir das Gute vollbringen können, war ihnen fremd. Dasselbe gilt von den Gedanken der Auferstehung des Leibes und der Erneuerung der Natur, die R. 8 erfüllen. ¹⁾ Nicht in Athen, nicht in Rom, sondern in Jerusalem, in der Offenbarungsstätte des lebendigen Gottes ist die Wiege des Römerbriefes zu finden.

Aber was ihn besonders vor jedem Argwohn betrügerischer Abfassung sicher stellt, ist der tiefe Ernst, den er atmet, der Geist der Lauterkeit und unvergleichlichen Heiligkeit, der ihn bejeelt, und die machtvolle Originalität, die sich in jeder Zeile offenbart.

IV. Die Integrität des Textes.

Die Hypothese, nach der der Römerbrief nur eine Sammlung von zusammengetragenen Stücken wäre (Steck, Bölker), ist unvereinbar mit dem festen Gange und dem vollkommen klaren Plane dieser Schrift, den wir nachgewiesen zu haben glauben. Wenn es in der profanen oder heiligen Litteratur ein Werk giebt, das kraftvoll entworfen und wie aus einem Guß geschrieben ist, so ist es dieses.

Die etwa 1200 Varianten, die Tischendorf in seiner 8. Auflage angiebt, sind ohne Einfluß auf die christliche Lehre. Die wichtigste von allen, R. 8, 11, kann man kaum als eine Ausnahme davon ansehen.

Die eigentliche Frage, die sich erhebt, ist die nach der Authentizität und Integrität von R. 15 und 16. Nach einer Erklärung des Origenes (ad Rom. 16, 25, in der lat. Übers.) scheint es, als habe Marcion diese beiden Kapitel weggelassen. ²⁾ Nach Tertullian (contra Marc. 5, 14) stand das Wort R. 14, 10 in clausula des Briefes. Dieser Kirchenvater führt, ebenso wie Irenäus, diese beiden Kapitel nirgends an. Endlich stehen die 3 dogmatischen Verse R. 16, 25—27, die in unserem Texte R. 16 schließen, in einer gewissen Anzahl von Urkunden (L, 200 Mm., Lektionaria, syr. Übers. Phil.) am Ende von R. 14; woraus sich entnehmen läßt, daß die folgenden Kapitel für diese Autoritäten nicht zu dem Briefe gehörten.

Semler nahm an, es seien zwei Anhänge gewesen, die Paulus den Überbringern seines Briefes in die Hand gab, um ihnen die Namen der Lehrer anzugeben, die sie auf ihrer Reise aufzusuchen hätten. R. 15 sollte den Gegenstand des Gesprächs, das sie mit denselben haben würden, bilden. Paulus zu Heidelberg sah sie als eine ausschließlich für die am meisten geförderten Glieder der römischen Gemeinde bestimmte Ergänzung an. Griesbach, ferner Eichhorn sahen in R. 15 eine nachträglich, nach Abfassung von R. 14 hinzugefügte Ergänzung; nach ihrer Meinung war R. 16 eine Zusammenstellung mehrerer besonderer kurzer Briefe des Apostels, woraus sich die vielfachen Schlußworte erklären, die man in diesem Kapitel unterscheiden zu können glaubt. Seit D. Schulz wird vielmehr angenommen, R. 16 sei

¹⁾ Ich bezweifle, daß die vierte Ekloge Virgils das Licht der Welt erblickt hätte, wenn der Dichter nicht die Übersetzung der LXX von Jesaias 11 und anderen Stellen der Propheten vor Augen gehabt hätte.

²⁾ „Caput hoc (16, 25—27) Marcion de hac epistola penitus abstulit et non solum hoc, sed et ab eo loco, ubi scriptum est: Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est, usque ad finem omnia dissecuit.“ F. Ritsch hat dieses dissecuit nicht von einem gänzlichen Streichen, sondern nur von einer Verstümmelung verstanden. Aber Rönisch hat in seinem Werke *Itala und Vulgata* nachgewiesen, daß dissecare in dem vulgären Latein jener Zeit in dem Sinn von desecare gebraucht wurde. In diesem Satze stehen sich nicht die beiden Verba penitus abstulit und dissecuit gegenüber, sondern die beiden Objecte caput hoc und omnia.

nicht an die Gemeinde zu Rom, sondern an die zu Ephesus gerichtet gewesen, wo Phöbe auf ihrem Wege nach Rom verweilen sollte. Diese Annahme ruht auf zwei wichtigen Gründen: erstlich, daß so zahlreiche Grüße eher an eine Gemeinde gerichtet sein mußten, die Paulus kannte, als an eine ihm fremde; zweitens, daß die drei ersten Personen, die begrüßt werden, Aquilas, Priscilla und Epäneta, sicherlich in Ephesus ihren Wohnsitz hatten nach 1. Kor. 16, 19 und Röm. 16, 5 (richtige Lesart). Aber die zahlreichen Kritiker, die jetzt diese Ansicht teilen, gehen in manchen Nebenpunkten auseinander. Nach D. Schulz, Reuß, Weiß umfaßt das an die Epheser gerichtete Bruchstück R. 16, 1—20; nach Weizsäcker B. 1—23; nach Lücke und Lipsius B. 1—6 und 17—20. Ewald und Mangold lassen es erst B. 3 beginnen. Andere wieder anders. Um dieser Hypothese von einem in unseren Brief eingeschalteten Bruchstück an die Epheser mehr Halt zu geben, hat H. Schulz dasselbe auf R. 12—14 ausgedehnt, die ebenfalls zu diesem angeblichen Briefe gehört haben sollen. Diese Kapitel, sagt er, können nicht zum Römerbrief gehört haben, da die Quintessenz der moralischen Ermahnungen, die sie enthalten, bereits R. 6—8 von Paulus ausgeführt worden war. Dieses ganze Stück, R. 12, 1 bis 15, 6 gehörte also zu einem Briefe an die Epheser, und B. 16, 3—20, welches die Grüße enthält, ist ein anderes Bruchstück desselben Briefes, den Paulus viel später während seiner römischen Gefangenschaft geschrieben hat. Renan stößt sich besonders an den vielen Schlußworten in den beiden Kapiteln 15 und 16, deren er wenigstens vier zählt. Nach seiner Ansicht beweisen sie, daß hier eine Verschmelzung verschiedener Schlußworte vorliegt, die mehreren Exemplaren unseres Briefes, die an vier Gemeinden gerichtet waren, angehören. Das für Rom bestimmte Exemplar enthielt R. 1—11 und R. 15; ein zweites nach Ephesus gerichtetes R. 1—11 und R. 12—14 und 16, 1—20; ein drittes nach Thessalonich gesandtes R. 1—11 und R. 12—14 und 16, 21—24; das vierte endlich, für eine uns unbekannte Gemeinde bestimmt, R. 1—11 und R. 12—14 und 16, 25—27, so daß jedes der Exemplare nur eins von den in unserem Text enthaltenen Schlußworten besaß.

Baur geht weiter. Er behauptet kurzweg mit Marcion die vollständige Unechtheit von R. 15 und 16. Die Stellung der Doro-logie (R. 16, 25—27) am Schlusse von R. 14 in einer großen Zahl von Urkunden erscheint ihm ein bezeichnender Beweis in diesem Sinne. Außerdem läßt sich die versöhnliche Haltung, welche der Apostel in diesen Kapiteln hinsichtlich des Judenthums einnehmen würde, nicht mit dem wirklichen Paulus vereinigen. Ferner verrät sich der Fälscher durch mehrere kleine Einzelheiten, deren sichtlicher Zweck ist, von Paulus den Argwohn jeglicher Anteilnahme am marcionitischen Antinomismus fernzuhalten. Da es jedoch nicht möglich war, anzunehmen, daß der Apostel seinen Brief mit dem Ende von R. 14 abgeschlossen hätte, haben Volkmar und Lucht, zwei Schüler Baur's, in den beiden letzten Kapiteln einige wirklich echte Worte aufgesucht, die dann in der Folge erweitert worden wären. Volkmar findet sie in den Versen R. 15, 33—16, 1 und 2, denen er noch 16, 21—24 hinzufügt. Der Rest ist zugesetzt worden, teils im Orient um das Jahr 120, um den Eindruck einer freundlichen Beziehung zwischen Paulus und der römischen Gemeinde hervorzurufen; das Stück R. 16, 17—20 im Occident um das Jahr 150, um unter dem Namen des Paulus die unsittliche Sekte des Karpokrates zu bekämpfen. — Nach Lucht wäre der gegen die asketische Minorität von R. 14 gerichtete echte Schluß von den römischen Presbytern als zu streng befunden und von ihnen unterdrückt worden. Das Blatt jedoch, auf dem er stand, wurde später wieder aufgefunden, und ein Redaktor arbeitete ihn um, indem er daraus die Stelle R. 16, 21—23 bei-

behielt und sie mit einem Briefe des Apostels an die Epheser verschmolz, in dem sich die Stellen R. 16, 1—6 und 17—20 befanden; dann fügte er R. 16, 7—16 und 25—27 selbstständig hinzu.

Hilgenfeld hat, obwohl er derselben Schule angehört, in seiner Einleitung (s. auch Zeitschr. für hist. Theol., 1855) die Verteidigung der Echtheit beider Kapitel, ausgenommen die Schlußdilogie R. 16, 25—27, mit Entschiedenheit aufgenommen. Das war die früher von Reiche verteidigte Ansicht.

Es ist nicht leicht, sich durch dieses Labyrinth von Hypothesen, deren Mannigfaltigkeit ihren mehr oder weniger willkürlichen Charakter verrät, einen Weg zu bahnen.

Die radikalste Ansicht, die von Baur, stützt sich auf ein altes Zeugnis, das des Marcion um das Jahr 140. Wenn man jedoch bedenkt, wie Marcion die biblischen Schriften, die er gelten ließ, verstümmelte, um sie seinen dogmatischen Gesichtspunkten anzupassen, wie er z. B. aus dem Römerbriefe die Stücke R. 8, 12—10, 3 und R. 10, 5—11, 32 entfernte, so begreift man, wie geringen Wert das Zeugnis dieses Häretikers besitzt. Er hatte für die Weglassung dieser Kapitel dieselben Gründe, die Baur gegen ihre Echtheit geltend gemacht hat.

Die Behauptung des Fehlens von Anführungen bei Tertullian ist nicht genau, wie Rönisch nachgewiesen hat; s. Mangold S. 38. Was Irenäus anlangt, so ist es leicht möglich, daß er diese Kapitel nicht benutzt hat, weil er keine Gelegenheit dazu hatte, ebenso wie er andere viel wichtigere Stücke nicht ein einziges Mal anführt, z. B. die acht ersten Kapitel des 2. Korintherbriefs und zwei ganze Kapitel des ersten. Der Verfasser des Muratorischen Fragments, ein Zeitgenosse des Irenäus, hatte höchst wahrscheinlich Röm. 15, 24 und 28 im Auge, als er die Nichterwähnung des Martyriums des Petrus und der Reise des Paulus nach Spanien in der Apostelgeschichte dadurch erklärte, daß Lukas nur die Thatfachen erzählte, deren Augenzeuge er gewesen war (s. Mangold, S. 43, Anm.).

Die von Baur angeführten inneren Gründe haben nur Wert, wenn man den prinzipiellen Gegensatz annimmt, den er zwischen Paulus und den Zwölfen aufstellt. Hilgenfeld selbst fragt mit Recht, ob der Verfasser von R. 15, wenn er Jesus einen Diener der Beschneidung nennt (V. 8), wirklich etwas dem Judentum Günstigeres gesagt hat, als der echte Paulus, wenn er die gläubigen Heiden mit Zweigen vergleicht, die auf den guten Ölbaum des Volkes Israel gepfropft sind (R. 11, 17 u. ff.). Pfeleiderer giebt das Unzureichende der von Baur angeführten Gründe zu ¹⁾ (Paulinismus, S. 314). Übrigens sagt Reuß mit Recht: „Man sieht nicht im mindesten die Möglichkeit, daß der Brief mit R. 14 abschließen könnte“ (die paulinischen Briefe 1, S. 126).

Die verwickelten Hypothesen von Volkmar und von Lucht ruhen ebenso wie die Ansicht von Baur auf der falschen Voraussetzung eines prinzipiellen Gegensatzes zwischen dem Paulinismus und dem apostolischen Christentum. Was Volkmar als echt stehen läßt, um den Schluß des Briefes zu bilden, reicht nicht aus, um als Gegenstück des Eingangs R. 1, 1—16 gelten zu können. Bildet man sich übrigens ein, daß die Exemplare der apostolischen Schriften dem ersten besten preisgegeben worden seien, der Lust hatte sie zu fälschen? Zwar denkt Lucht dabei an die Presbyter der römischen Gemeinde selbst und dann erst an einen unbekannten Fälscher. Allein wie fein auch die Bemerkungen

¹⁾ Vergl. auch das Urchristentum desselben Verfassers: „Die Echtheit dieses Kapitels (15) kann nicht in Zweifel gezogen werden.“ Von R. 16 verwirft er nur V. 17—20 und 25—27 (S. 115).

des Kritikers sein mögen, sie sind nicht imstande, eine derartige Behandlung von Schriften wahrscheinlich zu machen, die die Achtung der Gemeinden umgab.

Die einzige Thatsache, die geeignet ist, Zweifel hinsichtlich dieser beiden Kapitel zu erregen, ist die Stellung, die eine Anzahl von Autoritäten der Schlußdoxologie am Ende von K. 14 anweisen. Diese Autoritäten sind zwar weder die Urkunden des alten alexandrinischen Textes (A B), noch der älteste Zeuge des gräkolateinischen Textes, der Klaromontanus (D), noch selbst die Codd. Alexandrinus und Porphyrianus (A P, die die Stelle an beiden Orten lesen). Man kann auch zu Gunsten dieser Lesart nicht die alten Übersetzungen, die syrische und die lateinische, anführen, ebensowenig die alten Ausleger Origenes und Ambrosiaster. Sie hat nur eine große Zahl byzantinischer Urkunden für sich (L, 200 Mnn.), die Lectionaria und mehrere griechische Väter (Chrysostomus, Theodoret). Origenes erwähnt alte Handschriften, die auch diese Lesart darboten. Exegetisch ist es nicht möglich, diese Doxologie sinngemäß an die letzten Worte von K. 14 anzuknüpfen: „Was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde.“ Hofmann hat es versucht, aber vergeblich. Es müßte also jedenfalls in dem Texte am Schlusse von K. 14 eine große Lücke angenommen werden. Die Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme spricht gegen die Lesart der Urkunden, die die Doxologie an diese Stelle setzen, und derer, die sie an beiden Orten haben.

Die einzig mögliche Annahme ist die, daß in sehr alter Zeit der ganze Abschnitt des Textes von K. 14, 23 bis 16, 24 in einer Anzahl von Urkunden gestrichen worden ist. Ist eine solche Annahme zulässig? Rief hat gedacht, daß durch die Marcioniten verstümmelte Exemplare später in der orthodoxen Kirche gebraucht worden wären, und daß man unterlassen hätte, K. 15 und 16 wiedereinzusetzen. Es giebt aber, wie mir scheint, eine weniger unwahrscheinliche Erklärung. Bekanntlich rührt eine große Anzahl der dem byzantinischen Text eigentümlichen Lesarten von Änderungen her, die die Bedürfnisse der öffentlichen Vorlesung erheischten; so die häufige Vertauschung des Pronomen mit dem Eigennamen am Anfange der zur regelmäßigen Vorlesung bestimmten Abschnitte. Nun sind es aber gerade die byzantinischen Urkunden (Minuskeln, Lectionaria, Cod. L), die die vorliegende Lesart haben. Warum? Weil die öffentliche Vorlesung einzig und allein die Erbauung im Auge hatte, und weil die K. 15 und 16 fast nur historische Einzelheiten von lokalem und vorübergehendem Interesse enthielten, also von diesem Gesichtspunkte aus nur geringen Wert hatten. Es war also ziemlich natürlich, sie bei den Vorlesungen zu übergehen. Wir haben ein schlagendes Beispiel dieser Handlungsweise in dem syrischen Auszuge aus den Briefen des Ignatius, herausgeg. von Cureton. Man hatte eine zeitlang geglaubt, daß dies der echte Wortlaut des ursprünglichen Textes sei. Zahn hat, wie mir scheint, außer Zweifel gesetzt, daß dies Auszüge zum Gebrauch eines syrischen Klosters waren, in denen man alles, was nicht zur Erbauung gehörte, weggelassen hatte, d. h. alle historischen und persönlichen Details, die uns gerade jetzt für unsere kritischen Gesichtspunkte sehr wichtig sind. Das ist ohne Zweifel derselbe Grund, der in alter Zeit bei der öffentlichen Vorlesung die Weglassung von K. 15 und 16 veranlaßt hat, und daher in den byzantinischen Urkunden die Verlegung der Doxologie an den Schluß von K. 14, wo diese Vorlesung abschloß. Man begreift danach, daß die Wirkung dieser Thatsache sich besonders in den Lectionarien oder Perikopen Sammlungen und in den homiletischen Erklärungen, wie der des Chrysostomus geltend machte. Man hat dem entgegengehalten, daß im 5. Jahrhundert Euthalius zu Alexandria K. 15 in den Kreis der zur öffentlichen Vorlesungen bestimmten Perikopen aufnahm. Aber die Weglassung der beiden Kapitel konnte bis auf einen Zeitpunkt vor Euthalius zurückgehen; er

half dem hinsichtlich des 15. Kapitels ab. Aber die von ihm aufrecht erhaltene Weglassung von R. 16 bestätigt unsere Erklärung. Auf die Frage der Echtheit der Doxologie werden wir später zurückkommen.

Die andere Ansicht, die die apostolische Abfassung dieser beiden Kapitel annimmt, aber nicht zugeben kann, daß sie ursprünglich dem Römerbrief angehören, mag immerhin heutzutage die am meisten verbreitete sein; sie ruht doch nur auf schwankenden Stützen. Man führt an, daß Aquilas und Priscilla, die Paulus R. 16, 3 grüßt, damals in Ephesus und nicht in Rom wohnten (Apostelgesch. 18, 18—19 und 1. Kor. 16, 19); ebenso Epänet nach Röm. 16, 5 (der richtigen Lesart „Erstlinge Asiens“ entsprechend). Allein die beiden ersten, die zuerst aus Kleinasien nach Rom gekommen waren, hatten sich dann von Rom nach Korinth und weiter mit Paulus von Korinth nach Ephesus begeben (Apostelgesch. 18, 2). Warum sollten sie nicht von Ephesus nach Rom zurückgekehrt sein, als Paulus Kleinasien verließ, und zwar um seine Ankunft in der Hauptstadt des Reiches vorzubereiten, wie sie seinen Aufenthalt in der Hauptstadt Asiens vorbereitet hatten? Diesen umherwandernden Juden, Händlern oder Handwerkern legt Jakobus die Worte in den Mund: „Heute oder morgen wollen wir gehen in die oder die Stadt und wollen ein Jahr da liegen und hantieren und gewinnen“ (Jak. 4, 13). Warum sollten diese beiden Gatten, nachdem das kaiserliche Edikt, das sie aus Rom vertrieben hatte, außer Gebrauch gekommen war, nicht dahin zurückgekehrt sein? Weiß hält dem die kurze Zeit entgegen, die verflossen war, seit Paulus von Ephesus aus die Korinther von ihnen grüßte (1. Kor. 16, 19). Allein von dem Frühling des Jahres 57, wo Paulus den 1. Korintherbrief schrieb, bis zu dem Winter des Jahres 59, wo er den Römerbrief abfaßte, lag ein genügender Zeitraum für die betreffende Ortsveränderung. Was Epänet betrifft, so war er, wenn er jener erste Befehte zu Ephesus war, von Aquilas und Priscilla gewonnen worden, deren Thätigkeit daselbst der des Paulus vorangegangen war und sie vorbereitet hatte (Apostelgesch. 18, 18 u. ff.) Es liegt also nichts Unwahrscheinliches in der Annahme, daß er sie begleitet hat, als sie von Ephesus nach Rom gingen.

Besonders werden die zahlreichen Grüße an eine Gemeinde, der Paulus noch fremd war, angeführt, und es soll weit natürlicher sein, dieselben als an eine Gemeinde gerichtet zu denken, wo er sich jahrelang aufgehalten hatte. Dieser Einwurf scheint mir bereits durch das eben Gesagte beantwortet zu sein. Jene Personen waren Brüder und Schwestern, die Paulus im Orient kennen gelernt hatte, und die an der Einführung des Christentums in Rom teilgenommen hatten. Die ehrenvollen Bezeichnungen, die er ihren Namen beifügt, erklären sich so viel besser, als wenn es sich um einen gewöhnlichen gelegentlichen Gruß handelte. Paulus legt Wert darauf, sie zu ehren und ihnen vor der ganzen Gemeinde, und auch vermittelt derselben (ἀσπάζομαι, grüßt), die Liebe und Dankbarkeit zu bezeugen, die er für sie empfindet. Friedländer sagt in seiner Sittengeschichte Roms, daß Rom von Asiaten wimmelte, und Farrar erinnert an die Bemerkung von Strabo, daß dort besonders viele aus Tarsus lebten. Daher stammen die zahlreichen Bekannten, Landsleute oder Verwandten (συγγενεῖς), die Paulus in Rom kennen und grüßen lassen konnte. Gibt es nicht heutzutage in Paris und Rom eine große Zahl von Fremden beiderlei Geschlechts, von denen sich viele dort niedergelassen haben, um ein Evangelisationswerk zu treiben? Wir können es nicht verwunderlich finden, daß Rom der Zielpunkt des religiösen Eifers für die Christen des Orients geworden war.

Man nimmt an, daß Phöbe auf ihrer Durchreise alle diese Grüße nach Ephesus bringen sollte. Aber seit wann geht der Weg von Korinth nach Rom über Ephesus?

Die aus der Stelle B. 17—20 entnommenen Gründe, wo Paulus die römischen Christen vor den judaisierenden Lehrern warnt, scheinen mir nicht stichhaltiger zu sein. Diese Warnung, sagt man, kann nur an eine Gemeinde gerichtet sein, wo diese Lehrer schon bekannt waren; sonst müßte sie Paulus deutlicher bezeichnen; der Ausdruck Gehorsam, B. 19, läßt sich nur auf eine von ihm selbst gegründete Gemeinde anwenden. — Sicherlich wenn es sich um Gehorsam ihm, Paulus, gegenüber handelte; aber er meint ihren Gehorsam gegen das Evangelium wie R. 1, 5 und 6, 17. Was sollte wohl der Ausdruck für einen Sinn haben: „Das Gerücht von eurem Gehorsam (gegen mich) ist in aller Welt verbreitet“? während dieses Wort, wenn es sich um den Gehorsam gegen das Evangelium handelt, an R. 1, 8 erinnert. — Wenn der Apostel von Ephesus aus an eine von ihm gegründete Gemeinde schriebe, würde er nicht B. 17 sagen: „Die Lehre, die ihr gelernt habt“, sondern wie 1. Thess. 4, 1—2: „Was ihr von uns empfangen habt“ (vergl. 1. Kor. 11, 2; 15, 1 ff.; Phil. 4, 9).

Wenn er sich hinsichtlich der Judaisierenden so kurz ausdrückt, so geschieht dies, weil es in Rom eine Menge von Personen gab, die wie Aquilas und andere die Zeit des großen Kampfes im Orient erlebt hatten und der römischen Gemeinde über diese Leute Nachricht geben konnten. Übrigens setzt die Warnung in B. 17—20 sicherlich Leser voraus, die den sittlichen Charakter und die ehrlose Handlungsweise der Gegner des Apostels noch nicht aus eigener Erfahrung kennen gelernt hatten. Unzweifelhaft hätte der Apostel nicht so zu den Christen von Ephesus geredet, in deren Mitte er die heftigen Krisen von Galatien und von Korinth durchlebt hatte.

Der Gruß in B. 16 von Seiten „aller Gemeinden Christi“ ist bemerkenswert. Wäre er an die Gemeinde zu Ephesus gerichtet, so würde Paulus gesagt haben: alle Gemeinden Griechenlands. Aber der weit allgemeinere Ausdruck: die Gemeinden Christi, der alle Gemeinden Griechenlands und Asiens einschließt, wendet sich naturgemäß an eine neue Schwester, wie die Gemeinde zu Rom, dem Mittelpunkt, auf den sich die Blicke aller im Orient schon gegründeten Gemeinden richtete.

Endlich von allen diesen exegetischen Umständen abgesehen, giebt es wohl etwas Unwahrscheinlicheres, als die Annahme, daß ein nach Ephesus gerichtetes Blatt sich in ein Exemplar des Briefes an die Römer, das im Archiv der römischen Gemeinde aufbewahrt wurde, verirrt haben sollte? Das würde eine Nachlässigkeit und Leichtfertigkeit im Gebrauch der apostolischen Urkunden voraussetzen, die sich durchaus nicht mit dem Werte verträgt, den man auf dieselben legte. ¹⁾

Diese Hypothese von Schulz hat vor den vorigen den Vorzug, daß sie anstatt eines kurzen Begrüßungsschreibens einen wirklichen Brief an die Epheser annimmt, der den ganzen Schluß unseres Briefes von R. 12 bis 15, 6 und noch R. 16, 3—10 enthielt. Der eigentliche Römerbrief würde R. 15, 7 wieder beginnen. Allein, wenn dem so wäre, müßte R. 15, 7 die Fortsetzung von R. 11, 26 bilden, was an das Absurde streift. Der Ausdruck *προσλαμβάνεσθαι* verbindet offenbar diesen Vers mit R. 14, 1. Die Angabe

¹⁾ Der Bischof Lightfoot hat eine geistreiche Annahme aufgestellt. Es ist bekannt, daß der gräkolat. Cod. G in Röm. 1, 7 und 15 die Worte *ἐν Ῥώμῃ* wegläßt. Lightfoot meint nun, es gäbe eine Ausgabe des Römerbriefs, die diese Worte wegließ und mit ihnen die beiden letzten Kapitel, diese Ausgabe käme von Paulus selbst, der gegen Ende seines Lebens in dem Wunsche, dem nach Rom gerichteten Briefe eine größere Verbreitung zu geben, die Worte *ἐν Ῥώμῃ* unterdrückte und die beiden letzten Kapitel durch die Doxologie ersetzt hätte (s. Salmon, S. 415). Ich glaube wohl, daß die Dinge sich ungefähr so haben zutragen können, aber später und nicht durch den Apostel.

von Schulz, daß die verschiedenen Vorschriften in R. 12—14 eine unnütze Wiederholung von R. 6—8 seien, ist vollständig unbegründet. R. 6—8 legt Paulus den Grund für die christliche Heiligung; R. 12—14 entwickelt er die Anwendung und die praktischen Äußerungen des aufgestellten Prinzips.

Alle die zahlreichen Hypothesen (Semler, Griesbach, Eichhorn, Weiß, Reuß, Renan u. a.), die auf die eine oder andere Art die Einheit der beiden Kapitel zerreißen und daraus Blätter oder einzelne Bruchstücke machen, scheinen uns zuletzt auf der Thatsache zu beruhen, der Renan das Hauptgewicht beigegeben hat, der Vielfältigkeit der sogenannten Schlußworte. Man führt deren fünf an: R. 15, 13; 33; 16, 20; 24; 25—27. Allein dieselben lassen sich doch erklären, ohne daß es nötig wäre, zu so willkürlichen Hypothesen zu greifen, wie die vorgeschlagenen sämtlich sind.

Das erste, R. 15, 13 ist nur der Schluß der Ermahnung zur Einigkeit. Das zweite, der Wunsch R. 15, 33 ist durch die Details herbeigeführt, die Paulus über die gegenwärtige Lage gegeben hat, und durch die Besorgnisse, welche ihm die Reise nach Jerusalem einflößt, für die er die Fürbitte der Römer wünscht. Danach hat allerdings, wir erkennen das an, das 16. Kapitel, wie meist der Schluß der paulinischen Briefe, einen mehr oder weniger abgerissenen Charakter. Zunächst kommt die Empfehlung der Phöbe; darauf die Grüße des Apostels, dann die der Gemeinden des Orients. Die Warnung vor den Judaïsierenden ist ein wirkliches Postscriptum, ebenso wie der Wunsch, der es abschließt, und der in dem Gefühl der Gefahr, das diese Warnung hervorgerufen hat, begründet ist. Dieser Segenswunsch entspricht gleichzeitig dem, mit welchem der Apostel gewöhnlich seine Briefe schließt. Daher kommt es, daß die Grüße der Gefährten des Apostels, seines Schreibers und seines Wirtes, B. 21—23, gleichsam außerhalb des Briefes stehen, allein, wie wir das schon bei Gelegenheit der Richterwähnung des Timotheus in der Adresse ausgesprochen haben, diese Handlungsweise ist wahrscheinlich eine absichtliche. Dieser Brief war kein gewöhnlicher. Paulus hat ihn in seiner persönlichen Eigenschaft als Heidenapostel geschrieben, die er mit keinem jener Brüder oder Mitarbeiter teilte. Daher die abgesonderte Stellung dieser in zweiter Linie kommenden Grüße, in der man sehr zu Unrecht einen Beweis von Unordnung gesehen hat. Der Wunsch in B. 24 ist sicherlich unecht. Seine Stelle ist nach den Urkunden am Ende von B. 20. Die gräkolateinischen Urkunden haben ihn hierher umgestellt, um den Grüßen der Arbeitsgenossen den Platz zu geben, der ihnen gewöhnlich vor dem Schlußwunsch zukommt. Wahrlich, wenn wir uns vorstellen, daß dieses letzte Kapitel in etwas abgerissener Weise geschrieben ist, so findet sich nichts darin, was die Zweifel an der Einheitlichkeit seiner Abfassung begründen könnte.

Es bleibt nun noch die Dilogie. Paulus hatte jeden Hauptteil dieser außerordentlichen Schrift damit geschlossen, daß er die Seele seiner Leser auf die Höhe des Heiles erhob, dessen Segen er schilderte; vergl. den Schluß von R. 8 und 11 und die Stelle R. 15, 13. War es nicht natürlich, daß er es noch ein letztes Mal am Schluß des ganzen Werkes that? Die Stelle R. 16, 25—27 ist gleichsam der Schlußakkord, in dem alle einzelnen Töne, die nacheinander in dem Schreiben erklangen, noch einmal sich vereinigen. Die von Reiche, Mangold, Hilgenfeld, Lucht u. a. gegen ihre Echtheit erhobenen Bedenken haben nichts Entscheidendes. Reuß selbst entdeckt in dem Stück nichts, was nicht aus Paulus' Feder hervorgegangen sein könnte. Holzmann hat die Beziehung zwischen einigen Gedanken und Ausdrücken dieser Stelle und mehreren Stücken des Epheserbriefes hervorgehoben und daraus geschlossen, sie müsse dem unbekannten Verfasser dieses Briefes, dem Interpolator des Kolosserbriefes, zugeschrieben werden. Aber man kann auch den

umgekehrten Schluß ziehen und sagen, der Fälscher, der nach Holzmann diese beiden Briefe am Ende des ersten Jahrhunderts verfaßt oder erweitert hat, müsse in den echten Schriften des Paulus irgend einen Ausgangspunkt für seine trügerische Abfassung gefunden haben. Ich bin völlig davon überzeugt, daß die Doro-logie aus demselben Gedanken hervorgegangen ist, wie jene beiden Briefe; aber gerade das ist für mich ein Grund, nicht an ihrer Echtheit zu zweifeln.

Mangold führt die unrichtige Konstruktion des ϕ in B. 27 an. Aber Anakoluthe sind dem paulinischen Stil nicht fremd, und dieser hat in dem lebendigen und tiefen Gefühl seinen Grund, das dieses Stück diktiert hat, und das mit der kalt berechneten Arbeit eines Fälschers nicht zusammenstimmt. Endlich rufen wir uns in die Erinnerung zurück, daß die apostolischen Schriften nicht einem jeden zu willkürlicher Behandlung zur Verfügung standen.

V. Schlußbemerkungen.

Der englische Dichter Coleridge hat erklärt, daß der Römerbrief in seinen Augen das Tieffste sei, was je ein Mensch geschrieben hat. In der That die beiden Pole des Erdendaseins, die Sünde und das Heil, werden darin mit gleicher Kraft erfaßt, und man sieht, wie sich um diese beiden festen Punkte, die kleine und die große Ellipse des individuellen Heiles und des Heiles der ganzen Menschheit mit wunderbarer Klarheit abzeichnen.

Im Galaterbriefe hatte Paulus das normale Verhältnis des christlichen Heils zu der jüdischen Gottesordnung gezeigt. Der Römerbrief umfaßt einen weiteren Horizont. Er zeigt uns, wie die ganze Vergangenheit der Menschheit mit ihren beiden großen Strömungen, der heidnischen und der jüdischen, in dem christlichen Heile ausmündet. Er stellt nicht den mosaischen Bund, sondern die Herrschaft des Todes, die von dem Haupte der ersten Menschheit herkommt, und in der die Periode des Gesetzes nur eine Episode ist, dem Reiche des Lebens gegenüber, das von dem Haupte der neuen Menschheit ausgeht. Diesem weiter zurückliegenden Ausgangspunkte entsprechend geht auch der Ausblick in die Zukunft weiter hinaus. Das Heil wird nicht nur unter dem Gesichtspunkt der geistlichen Segnungen dargestellt, bei denen der Galaterbrief stehen bleibt; sondern die Beschreibung des göttlichen Werkes wird bis zur Auferstehung des Leibes und der Wiederherstellung der ganzen Natur weitergeführt. Während dort die Verwerfung Israels kaum angedeutet wird (Gal. 4, 30), ist sie hier ausdrücklich behandelt; Paulus weist ihr enges Verhältnis zu dem Geschick der Heiden nach und stellt sie als zum Plane des universalen Heils gehörig dar, der dem Anfangsgemälde der allgemeinen Verdammnis entspricht.

Dieser weite Horizont, in dem sich der Römerbrief bewegt, zeigt deutlich den Abstand, der zwischen diesem Briefe und dem an die Galater liegt, und den Irrtum derer, die beiden denselben Zweck zuschreiben, nämlich die Bekämpfung des Judenthums. Der eine stellt den rein evangelischen Spiritualismus dem Versuche gegenüber, die Gesetzhaltigkeit mit dem Glauben an Christum zu verbinden; der andere zeigt das Bedürfnis der heidnischen und jüdischen Menschheit nach dem Christentum. Man begreift so, daß der Gegenstand des Galaterbriefes feimartig in dem des Römerbriefes enthalten ist, wodurch sich ohne Mühe die Analogie gewisser Stellen in beiden erklärt.

Das Verhältnis dieses Briefes zu den beiden an die Korinther, die ihm unmittelbar vorhergegangen sind, ist ganz anderer Natur. Diese drei Schriften behandeln drei Gegenstände verschiedener Gebiete, die sich jedoch gegenseitig ergänzen. Das Heil ist der Gegenstand des Briefes an die Römer, die Kirche — der des ersten, das Amt — der des zweiten an die Korinther. Diese

Reihenfolge ist nicht aus einem vorbedachten Plane hervorgegangen, denn sonst hätten sie in der hier angegebenen Ordnung und nicht in der umgekehrten behandelt werden müssen. Jedesmal bot sich der Gegenstand nach den Umständen des Ortes und des Anlasses dar. Und dennoch bilden diese drei Schreiben eine merkwürdige Trilogie: Das Heil, der höchste Zweck; die Kirche, die Säule dieses Heiles in der Menschheit; das Amt, der Stützpunkt und gewissermaßen das Rückgrat der Kirche. Die beiden letzten Gegenstände werden naturgemäß in den Schranken einer ganz speziellen Lage behandelt, so daß sich noch Raum für eine Behandlung ganz verschiedener Art in späteren Briefen finden wird.

Woher hat Paulus die Erkenntnis des göttlichen Heils, wie er es in unserem Briefe darstellt, geschöpft? Ist diese Lehre ausschließlich Frucht seines Nachdenkens über die Erscheinung und die Worte Christi? Oder ist ihm der göttliche Gedanke über diesen Hauptpunkt auf dem Wege einer positiven Offenbarung mitgeteilt worden? Wir wissen, wie Paulus selbst hierüber dachte; vergl. Gal 1, 12; 1. Kor. 2, 10—12; Eph. 3, 3, und in unserem Briefe R. 16, 25. Aber ist der Apostel hierin nicht in einer Täuschung befangen? Hat er nicht eine Klarheit, die sich auf natürliche Weise aus der Arbeit seines Geistes entwickelte, für einen Lichtstrahl von oben gehalten? Wenn der Herr wirklich bei der Berufung des Paulus persönlich eingetreten ist, wie wir das nachgewiesen zu haben glauben, so ist die Frage entschieden, nicht als dächten wir daran, bei dem Apostel die Arbeit des Nachdenkens über Thatsachen, die ihm bei seiner Befehrung bekannt waren, und über Schriftstellen, die sich darauf bezogen, auszuschließen; aber der, den der Herr so direkt dazu berief, die Welt zu erleuchten, konnte in diesem für sein ganzes künftiges Werk entscheidenden Augenblicke nicht seinem eigenen Geiste überlassen werden; und das deutliche Bewußtsein, das Paulus davon hatte, daß er beim Ursprunge seines Werkes der Gegenstand einer höheren Erleuchtung gewesen war, kann nicht trügerisch gewesen sein. Es wird sichergestellt durch die göttliche Berufung, die voranging, und durch das unvergleichliche Werk, das nachfolgte. Es wird bestätigt durch die Erfahrung der vielen Tausende von Seelen, die auf dem hier von dem Apostel vorgezeichneten Wege zuerst die Rechtfertigung durch den Glauben, dann die Heiligung durch den heiligen Geist gefunden haben. Diese Früchte legen Zeugnis von der Art des Baumes ab, der sie getragen hat.

Es ist bemerkenswert, nachdem die zentrale Thatsache des Heiles durch die Offenbarung in dem Geiste Pauli einmal in das volle Licht gestellt war, wie sich die Strahlen dieser höheren Klarheit bis zur Peripherie der christlichen Erkenntnis über alle Punkte, wo sie sich mit den verschiedenen Gebieten der menschlichen Erkenntnis berührt, ausgebreitet haben. Wir haben gesehen, wie der Apostel sich mit einer wahrhaft überraschenden Klarheit der Anschauung über den Ursprung der Religion und über den des Heidentums (R. 1) ausspricht, ferner über das psychologische Gesetz, das die moralische Entwicklung des Individuums leitet (R. 6), über den eigentlichen Grund des Unvermögens des Gesetzes zur Heiligung (R. 7), über den entgegengesetzten Einfluß der beiden Häupter des menschlichen Geschlechts (R. 5), über die göttliche Natur des Staates (R. 13), über den Gang und den Zweck der Geschichte (R. 11), über das herrliche Ziel, das der Natur wegen ihres organischen Verhältnisses zu dem Leben der Menschheit aufbehalten ist (R. 8).

Ein Schriftsteller hat den Römerbrief den goldenen Schlüssel der heiligen Schrift genannt; er hätte ihn den goldenen Schlüssel der Geschichte nennen können. Wenn wirklich das Heil der Mittelpunkt der Geschichte ist, so heißt den Schleier, womit das Heil verdeckt war, heben, soviel, als Licht über den Zusammenhang aller Dinge verbreiten.

Die Briefe aus der Gefangenschaft.

Don Korinth nach Rom.

Nachdem der Apostel den Römerbrief geschrieben und die drei Wintermonate des Jahres 58—59 in Korinth zugebracht hatte, reiste er im Frühjahr mit den Abgeordneten, die mit der Ablieferung der Kollekte an die Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem beauftragt waren, nach Judäa ab. Sopater, dessen Gruß wir Röm. 16, 21 begegnet sind, vertrat die Gemeinde zu Beröa, Aristarchus und Sekundus die von Thessalonich, Lukas wahrscheinlich (Apostelgesch. 20, 6, wir) die zu Philippi, Gajus und Timotheus die von Bythyonien, Tychikus und Trophimus die der Provinz Asien. Die Galater, die sich ebenfalls an der Kollekte beteiligt hatten (1. Kor. 16, 1), scheinen keine besonderen Abgeordneten gehabt zu haben. Vielleicht hatten sie ihren Anteil direkt nach Jerusalem gesandt. Ebenso ist uns der Name der Abgeordneten der korinthischen Gemeinde unbekannt.

Das Gerücht der Nachstellungen, die die Juden planten, veranlaßte Paulus, auf den Seeweg zu verzichten und den Landweg einzuschlagen. Die Deputation langte zur Zeit des Osterfestes in Philippi an, und während die Mehrzahl ihrer Glieder sich sogleich nach Troas begab, blieben Paulus und Lukas zu Philippi, um das Osterfest zu feiern; dann vereinigten sie sich wieder mit den Vorangezogenen und verweilten acht Tage in Troas. Die bemerkenswerten Vorgänge der letzten Nacht, die Paulus inmitten dieser Gemeinde zubrachte, sind bekannt (Apostelgesch. 20, 7—12).

Während seine Gefährten zur See weiterfuhren, überschritt Paulus am folgenden Tage, ohne Zweifel in dem Wunsche, nach all den starken Gemütsbewegungen mit dem Herrn allein zu sein, das Vorgebirge, das Troas von Assos trennt, zu Fuß und traf dort das Schiff wieder.¹⁾

Nach drei Tagen kamen sie nach Milet, wohin Paulus die Ältesten der ephesinischen Gemeinde entboten hatte, weil er sich nicht der Gefahr aussetzen wollte, in jener Stadt, wo er so viele Freunde hatte, aufgehalten zu werden. Sein Wunsch war, zum Pfingstfeste nach Jerusalem zu kommen; also hatte er zu der ganzen Reise nur die fünfzig Tage zwischen Ostern und Pfingsten. Bekannt sind die herzlichen Worte, in denen er zu Milet von den Ältesten von Ephesus Abschied nahm, wobei er ihnen zu verstehen gab, daß sie ihn hienieden nicht wiedersehen würden. Diese Voraussicht war natürlich, da er nach menschlichen Gedanken nur die beiden Möglichkeiten vor sich hatte, in Jerusalem zu sterben oder nach dem Abendlande zu gehen und dort sein Werk zu beschließen.

Die Tage der Reise sind in dem Bericht des Lukas mit eingehender Genauigkeit berechnet. In Tyrus gab es einen siebentägigen Aufenthalt. In Cäsarea, das gleichsam der Hafen von Jerusalem war, fand bei dem Evangelisten Philippus das Zusammentreffen zwischen Paulus und dem Propheten

¹⁾ Vergl. die Beschreibung der Reise Zinzendorfs von Danzig nach Memel am Ufer des Baltischen Meeres in Zinzendorfs Leben von Spangenberg.

Agabus statt, sowie die entschiedene Weigerung des ersteren, den dringenden Bitten der Gemeinde nachzugeben, die ihn beschwor, auf die Reise nach Jerusalem zu verzichten.

Am Tage nach seiner Ankunft in der Hauptstadt begab sich der Apostel zu Jakobus, bei dem der Rat der Ältesten versammelt war, und entledigte sich mit den Abgeordneten, die ihn begleitet hatten, des Auftrages, mit dem ihn die Gemeinden aus den Heiden betraut hatten. In diesem Zeitpunkte erging die Aufforderung an ihn, sich einigen Juden anzuschließen, die im Tempel die Nasiräatsgelübde erfüllten, um die Bedenken der Tausende von Judenthristen zu beschwichtigen, die zu dem Feste anwesend waren, und die man hatte glauben machen, Paulus strebe danach, alle Juden der Diaspora zum Abfall von der gesetzlichen Ordnung zu verleiten. Dies war eine Verleumdung; denn so entschieden Paulus auch die Freiheit der Heiden von der Beschneidung und dem Gesetz forderte, so sehr hütete er sich, die Aufrechterhaltung der mosaischen Vorschriften unter den Juden, die noch nicht zum Glauben gekommen waren, anzugreifen. Denjenigen, die, wie die Apostel, gläubig geworden waren, ließ er die Freiheit, die gesetzlichen Formen beizubehalten. Was ihn selbst betraf, so weigerte er sich nicht, sich denselben aus Rücksicht auf die Juden, denen zu predigen er ebenfalls berufen war (Apostelgesch. 9, 15), zu unterwerfen, sofern seine Pflichten als Heidenapostel ihn nicht nötigten, sich davon loszumachen. Das erklärt er selbst 1. Kor. 9, 19—22: „Wiewohl ich frei bin von jedermann, habe ich doch mich selbst jedermann zum Knechte gemacht; den Juden bin ich worden als ein Jude, denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich worden unter dem Gesetz, den Schwachen bin ich worden ein Schwacher, auf daß ich allenthalben etliche selig mache.“ Das war nicht das Verhalten des eifrigen Gegners des Gesetzes, als den man ihn gelten lassen wollte. Jakobus und die Ältesten kannten wohl seinen versöhnlichen Sinn und glaubten denselben in diesem Falle anrufen zu sollen, um alles zu vermeiden, was in diesem Augenblick hätte Unruhe erregen können. Paulus konnte seinerseits mit gutem Gewissen dem zustimmen, was man von ihm als einen Beweis seiner Achtung vor dem Gesetz forderte; denn er erkannte den göttlichen Ursprung und den moralischen Wert an, den die gesetzliche Anstalt, wenn auch nur für eine bestimmte Zeit, hatte. Das Gelübde, das er aus freien Stücken zu Kenchreä auf sich genommen hatte, beweist deutlich, daß er darin nichts seinem großen Grundsatz von der Rechtfertigung aus dem Glauben Widersprechendes erblickte. Allein es ist bekannt, wie dieser von ihm vielleicht aus rein menschlicher Klugheit geforderte Schritt der Anlaß zu dem wurde, was man hatte vermeiden wollen. Zwei Jahre der Haft zu Cäsarea unter der Verwaltung des Felix waren die erste Folge seiner Gefangennahme; dann seine Entsendung zu dem Kaiser durch Festus, den Nachfolger des Felix, und seine Ankunft in Rom. Die Abreise fand bald nach der Ankunft des Festus statt, im Jahre 60 oder 61, wahrscheinlicher, wie mir scheint 61¹⁾ im Herbst und in Begleitung des Lukas und Aristarchus,

¹⁾ Felix, von Nero abgesetzt und von den Juden verklagt, wurde nur durch den Einfluß seines Bruders Pallas gerettet (Jos. Antiqu. 20, 8. 9). Die Abberufung des Felix muß also vor der Ermordung des Pallas durch Nero, die im Jahre 62 stattfand, geschehen sein (Tac. Ann. 13, 2, 14). Festus muß also spätestens im Jahre 61 an Felix Stelle getreten sein, nach vielen bereits im Jahre 60. Da er im Jahre 62 starb, ist die Frage, ob die Zeit von 61 bis 62 ausreicht, um alles das zu erklären, was Josephus von seiner Verwaltung in Palästina berichtet, oder ob durchaus bis zu dem Jahre 60 zurückgegangen werden muß. Die letztere Alternative erscheint nicht erforderlich. Wenn mithin Paulus im Laufe des Sommers 59 gefangen gesetzt worden ist, und wenn seine Haft zu Cäsarea vom Sommer 59 bis zum Sommer 61 gedauert hat, so hat seine Sendung nach Rom im Herbst des Jahres 61 stattgefunden.

die seit ihrer Ankunft mit Paulus aus Griechenland im Jahre 59 in Palästina geblieben zu sein scheinen. Die Ankunft in Rom nach dem Schiffbruch und dem Winteraufenthalt in Malta muß also im Frühling des Jahres 62 stattgefunden haben. Damit begann die zweijährige Gefangenschaft, mit der der Bericht der Apostelgeschichte abschließt, ohne uns über ihr Ende etwas mitzuteilen.

Man nimmt allgemein an, daß in diesen zwei Jahren der Gefangenschaft die vier Briefe an die Kolosser, an Philemon, an die Epheser und an die Philipper geschrieben wurden, die drei ersten in der ersten Hälfte derselben, der vierte in der zweiten.

Der Brief an die Kolosser.¹⁾

I. Die Gemeinde zu Kolossä.

Die Stadt Kolossä lag drei bis vier Tagereisen östlich von Ephesus in dem malerischen Thale des Lykus, eines Zuflusses des Mäanders, der sich im Süden von Ephesus in das ägäische Meer ergießt. In diesem Thale von alpiner Schönheit, das der mit ewigem Schnee gekrönte Kadmus beherrscht, lagen in geringer Entfernung von einander die drei Städte Kolossä, Laodicea und Hierapolis, die zu den berühmtesten Städten Phrygiens zählten. Von Laodicea ist jetzt nur noch eine Burg in Trümmern übrig; an der Stelle von Hierapolis, einer einst durch ihre heißen Quellen berühmten Stadt, sieht man nur noch einige Ruinen. Eine Stunde von denen von Kolossä, die noch geringfügiger sind, befindet sich ein Flecken Namens Chonaz. Dieser Name kommt von χῶναι, Trichter, womit man die unterirdischen Höhlungen bezeichnete, in denen sich der Lykus zeitweise verliert. Die Gegend ist bei ihrem vulkanischen Charakter heftigen Erdbeben ausgesetzt. Die Geschichte erwähnt ein besonders schweres, das etwa in der Zeit stattfand, die uns beschäftigt. Tacitus setzt es in das Jahr 60—61, Eusebius 64, Drosius 68. Tacitus fügt hinzu, daß die am härtesten betroffene Stadt Laodicea in demselben Jahre, wo sie so heimgesucht wurde, aus ihren Trümmern wieder erstand und zwar ausschließlich aus eigenen Hilfsmitteln, d. h. ohne Beihülfe der römischen Verwaltung.

Wir besitzen keine speziellen Nachrichten über die Art und Weise, wie das Evangelium in diese Gegend gekommen ist. Paulus hatte Kleinasien zweimal

1) Besondere Kommentare:

Davenanti, Expos. ep. ad Col. 1627; 2. Aufl. 1655. — Suicer, In ep. S. P. ad Col. Comment. 1669. — Storr, 1786. — Junfer, Hist.-krit. u. philol. Komm. über d. Br. P. an die Kol., 1828. — Bähr, 1833. — Steiger, 1835. — Böhmer, 1855. — Guther, 1841. — Baumgarten-Crusius, Komm. üb. d. Br. an Eph. u. Kol., 1847. — Dalmer, 1855. — Bisping, 1855. — Ellicot (Phil., Kol., Philem.), 1857. — 2. Aufl. 1861. — Bleek, Vorles. üb. d. Br. an Kol., Phil. und Eph., 1865. — Thomasius, Prakt. Ausl. d. Br. an d. Kol., 1869. — Klöpfer, 1882. — Lightfoot, (Kol. u. Philem.), 1875; 8. Aufl. 1886. — Ultramaré (Kol., Eph., Phil.), 1891—92.

Spezielle Abhandlungen:

Schneckenburger, Nachtrag über die kol. Verführer, in Das Alter der Proselytentaufer, 1826, und Beiträge zur Einl. ins N. T., 14. 1832. — Rheinwald, De Pseudodoctoribus coloss., 1834. — Krüger, Explic. de Col. 1, 15, 1837. — Mayerhoff, Der Br. an die Kol., 1838. — Wiggers, St. u. Krit., 1838 u. 1841. — Montet, Intr. in ep. ad Col., 1841. — Wieseler, Chronol. des apost. Zeitalt., 1848. — Renan, Saint Paul, 1869. S. 7—23 (mit Eph.). — Holzmann, Kritik der Eph. und Kol. Briefe, 1872. — Von Soden, in der Zeitschrift für protest. Theol., 1885.

durchwandert und war dabei durch Phrygien gekommen; das erstemal beim Beginn seiner zweiten Reise mit Silas (Apostelgesch. 16, 6), nachdem er die auf der ersten Reise gegründeten Gemeinden besucht hatte, und ehe er Galatien berührte; das zweitemal beim Beginn der dritten Reise (Apostelgesch. 18, 23). Aber das erstemal war er von dem westlichen Phrygien, wo Kolossä lag, weit östlich geblieben, und das zweitemal fand er in dem Lande, das er durchzog, Gemeindegründungen vor, was sich nicht auf die Gegend von Kolossä beziehen kann. Unser Brief selbst sagt, daß Paulus die Christen dieser Gegend nicht persönlich kannte (K. 2, 1), und giebt deutlich den Namen des Gründers jener Gemeinden an; es war Epaphras, jedenfalls ein phrygischer Heide (Kol. 4, 12), der zu Ephesus von Paulus bekehrt worden war.

Der Charakter der Einwohner jener Gegenden scheint im Verhältnis zu der vulkanischen Natur des Bodens gestanden zu haben. Dort blühte der schwärmerische Dienst der Kybele, der großen Mutter der Götter, die ihren Hauptsitz in Hierapolis hatte. Aus diesen Gegenden ging im zweiten Jahrhundert die schwärmerische Sekte des Montanismus hervor. Noch im vierten Jahrhundert mußte das Konzil von Laodicea in den phrygischen Gemeinden den Engeldienst untersagen, und im Mittelalter wurde der Erzengel Michael in Chonaz göttlich verehrt.

Mitten in diese schwärmerische und gleichzeitig unsittliche und grausame Heidenbevölkerung, war zweihundert Jahre vor Christi Geburt nach dem Bericht des Josephus eine jüdische Kolonie von 2000 Familien verpflanzt worden, die der König von Syrien, Antiochus der Große, von Mesopotamien her nach Lydien und Phrygien führen ließ. Es hatte nicht fehlen können, daß diese neue Bevölkerung mit ihrem so stark ausgeprägten religiösen Charakter einen gewissen Einfluß auf den Geist jener Gegend ausübte. Keiner dieser Umstände ist, wie wir sehen werden, gleichgültig für das Verständnis der Schrift, die wir nun untersuchen wollen.

II. Der Inhalt des Briefes.

Der Brief zerfällt, wie die andern, in drei Teile, 1. einen Eingang, der die Adresse enthält, sodann eine Dankagung für das Werk, das Gott zu Kolossä vollbracht hat, und die Erwähnung der Gebete des Apostels, daß das so schön begonnene Werk zur Vollendung geführt werden möge (B. 1—14), 2. den Hauptteil des Briefes, in dem Paulus den ihm vorliegenden Stoff unter drei Gesichtspunkten, dem didaktischen, dem polemischen und dem praktischen behandelt (K. 1, 15—4, 6), 3. einen Schluß, der Nachrichten, Grüße und Aufträge umfaßt (K. 4, 7—18).

Der Eingang (K. 1, 1—14).

Paulus nennt sich ausdrücklich Apostel; denn da er die Gemeinde zu Kolossä nicht selbst gegründet hat, kann er nur in dieser Eigenschaft an sie schreiben, wie er es thun will. Er stellt neben seinen Namen den des Timotheus, seines Mitarbeiters im Apostolat und vielleicht seines Schreibers in diesem Augenblick.

Der Name der Leser findet sich in manchen Handschriften in der Form „Kolosser“ (Κολοσσαεῖς), in andern in der „Kolasser“ (Κολασσαεῖς). Die erste findet sich auf den Münzen. Es ist wahrscheinlich, daß die zweite die der Volkssprache war, und daß der Apostel sie aus diesem Grunde gebraucht hat. Die Leser werden als Heilige und Gläubige bezeichnet, d. h. als Geheiligte und zwar durch ihren Glauben an Christum. Wenn sie als Einzelpersonen und nicht als Gemeinde bezeichnet werden, so könnte der Grund dafür in dem Mangel an Organisation gesucht werden, vergl. jedoch K. 4, 16 u. 17.

Darin ist wohl eher die Absicht des Apostels zu sehen, seine Leser individuell zu behandeln, da eine gewisse Anzahl von ihnen sich durch den Unterricht der Irrlehrer schon hatte verführen lassen.

Die Dankagung (B. 3—8) geht auf das neue Leben des Glaubens und der Liebe, das sich bei ihnen entfaltet hat, und auf die himmlischen Güter, die sie schon in Hoffnung besitzen. Dieser erfreuliche Zustand ist das Ergebnis der treuen Predigt des Epaphras, der ihnen das Evangelium gebracht hat, das Evangelium, das in aller Welt wie bei ihnen blüht. Epaphras ist es auch, der Paulus die Liebe kund gethan hat, die die Kolosser für ihn empfinden, eine rein geistliche Liebe, da sie sich nie gesehen haben (R. 2, 1). An diese Dankagung schließt sich ein unaufhörliches Gebet für sie, daß sie fortschreiten mögen in der Erkenntnis des Willens Gottes, und daß es ihnen an keinem guten Werke, an keiner Kraft von oben und an keiner geistlichen Freude fehlen möge. Wie viel Dank schulden sie nicht Gott, daß er sie tüchtig gemacht hat, das herrliche Erbe zu genießen, das den Heiligen vorbehalten ist, indem er sie aus der Herrschaft der Finsternis errettet und in das Reich seines lieben Sohnes versetzt hat (B. 9—13). Zum Schlusse hebt der Apostel in B. 14 die erlösende That hervor, durch die Gott diese wunderbare Umwandlung in ihnen gewirkt hat; dadurch bahnt er sich den Übergang zu der Darlegung seines Gegenstandes.

Der Hauptteil des Briefes (R. 1. 15—4, 6).

Er umfaßt drei Teile: einen didaktischen (R. 1, 15—29), einen polemischen (R. 2, 1—3, 4) und einen praktischen (R. 3, 5—4, 6).

Der didaktische Teil (R. 1, 15—29).

Dieser Teil enthält eine doppelte Belehrung, zunächst über die erhabene Würde der Person Christi, sodann über die unvergleichliche Größe seines Werkes.

I. — B. 15—19. Die absolute Hoheit Christi.

1. Wer ist der, dem wir unsere Erlösung durch die Vergebung der Sünden verdanken (B. 14)? Er ist nicht nur ein Mensch, wie wir, oder ein himmlisches Geschöpf; er ist das einzigartige Wesen, das in Bezug auf Gott das Ebenbild, die vollkommene Offenbarung seines unsichtbaren Seins ist, und in Bezug auf die Schöpfung als der von Gott Geborene (nicht Geschaffene) der Vorläufer und das Urbild alles Vorhandenen, ja der Mittler, durch den alles geschaffen ist, die himmlischen Wesen sowohl als die irdischen, die sichtbaren wie die unsichtbaren; sie alle bestehen in ihm und für ihn (B. 15—17). — Zu der Aufzählung der verschiedenen Stufen der Rangordnung der himmlischen Wesen (Throne und Herrschaften, Fürstentümer und Obrigkeiten) bemerken wir, daß, während sie im Kolosserbriefe abwärts geht, sie im Epheserbriefe aufsteigt (R. 1, 20). Beide Bewegungen, die abwärts und die aufwärts gehende entsprechen dem Zusammenhange beider Briefe, da es sich in dem einen um die Schöpfung durch Christum handelt, von dem alles ausgeht, in dem andern aber um die Himmelfahrt des auferstandenen und verherrlichten Christus, der von der Erde aufsteigt und sich über alle Ordnungen der Geschöpfe erhebt.

2. Christus ist nicht allein der erste in der Reihe der natürlichen Schöpfung; Gott hat gewollt, daß er es auch in der Reihe der geistlichen Schöpfung würde. Er ist durch seine Auferstehung auch der Erstgeborene von den Toten geworden, so wie es Gott beschlossen hatte, daß er der erste in

allem wäre, da alle Dinge in ihm ihr Haupt haben sollen, wie sie in ihm ihren Grund haben (B. 18—19).¹⁾

II. — B. 20—29. Die Größe des Werkes Christi.

1. Dieser Vorsatz der Zusammenfassung aller Dinge in Christo wird sich vermittelt des Versöhnungswerkes, das er am Kreuze vollbracht hat, verwirklichen, eines Werkes, das sich, nachdem es die gesamte jüdische und heidnische Menschheit zu einem Leibe vereinigt hat, auch auf die Engel erstrecken wird. Von dem Kreuze aus tritt an die Stelle der Zerstreuung, die durch die Sünde in der Welt hervorgerufen ist, die Rückkehr und Sammlung, die in Christo alles zu Gott zurückführt.

Sollte der Sinn von B. 20, wie Origenes gemeint hat, der sein, daß selbst die gefallenen Engel einst an der am Kreuz erworbenen Vergebung teilhaben werden? Dieser Gedanke würde dem, was wir von den Auffassungen des Apostels wissen, völlig fremd sein. Aber es ist zu beachten, daß er hier nicht den Ausdruck anwendet, den er gebraucht, wenn er die Versöhnung der Menschen mit Gott bezeichnen will (ἐαυτῶν καταλλάσσειν, 2. Kor. 5, 18—19). Er sagt: εἰς ἐαυτὸν καταλλάσσειν, versöhnen in Bezug auf sich. Vielleicht ist der Gedanke des Apostels der: Als Werkzeuge bei der Verkündigung des Gesetzes mußten die Engel ein Gefühl der Überraschung empfinden, wenn sie die Menge der Übertretungen sahen, die anscheinend unbemerkt und unbestraft in den verflossenen Zeiten, den Zeiten der Nachsicht, hingingen (Röm. 3, 25; Hebr. 9, 15). Das Blut ist vom Kreuze geflossen, und diese ergreifende Sühne, die endlich für alle früheren Sünden dargebracht wurde, die so lange ohne Strafe geblieben waren, hat gleichzeitig mit der Gerechtigkeit Gottes auch dem Gefühl der Engel, der Verkündiger des Gesetzes, genug gethan, und sie versöhnt nicht mit Gott, sondern in Bezug auf ihn und seine Handlungsweise. Im Grunde kommt dieser Ausdruck auf das Eph. 1, 10 Gesagte hinaus: Alle Dinge unter ein Haupt, Christus, zusammenfassen.

2. Die Verwirklichung dieses großen Planes hat bereits begonnen; die Bekehrung der Kolosser selbst und so vieler anderer Heiden ist der Beweis dafür. Und das ist nun das Amt, zu dem Paulus besonders berufen ist, und in dem er fühlt, wie die Aufgabe auf ihm liegt, jeden Heiden dazu zu führen, daß er Christum habe, eine so schöne Aufgabe, daß er glücklich ist, die Leiden, die Christus für das Heil der Welt erlitten hat, durch die, die er selbst für die Predigt dieses Heiles und für die vollkommene Gestaltung des Leibes Christi erduldet, zu vervollständigen. Auf Grund dieser seiner Aufgabe richtet er nun seinen Brief an die Brüder, die er nicht persönlich kennt.

In den ersten Worten dieses letzten Stückes, B. 23, εἴς ἐπιμένετε, „so ihr anders verharret“, lag schon eine Anspielung an eine mögliche Erschütterung des Glaubens bei den Kolossern. Was Paulus hinsichtlich seines Apostolates hinzugefügt hatte, sollte dazu dienen, ihr Vertrauen auf die Unterweisung, die ihnen Epaphras gegeben hatte, und auf die, die er ihnen jetzt selbst giebt, zu befestigen. So geht er zu dem zweiten Abschnitt des Haupttheiles über, in dem er sie vor den Irrlehrern warnt.

Der polemische Teil (K. 2, 1—3, 4).

Nach einer Einleitung widerlegt der Apostel die Lehren der Irrlehrer und weist die Nichtigkeit ihrer Sagen nach.

¹⁾ Der Ausdruck πᾶν τὸ πλήρωμα, die ganze Fülle, B. 19 nach der vorangehenden Aufzählung und ohne Ergänzung zur näheren Bestimmung kann nur die Gesamtheit der himmlischen und irdischen Wesen bezeichnen, die das All erfüllen: vergl. Ps. 24, 1: ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Ein ganz anderer ist der Ausdruck τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, K. 2, 9.

I. — B. 1—10. Einleitung.

Diese Einleitung hat den Zweck, das geistliche Band herzustellen, das zwischen dem Verfasser und seinen Lesern fehlte, weil er sie nicht zum Glauben geführt und noch nie besucht hatte. Die aufreibende Arbeit, die ihm die Sorge für die Gemeinden auflegt (R. 1, 28—29), erstreckt sich auch auf die, die er nicht persönlich kennt, für deren Stärkung aber und für deren Förderung in dem Verständnis des göttlichen Geheimnisses, das nun offenbar geworden ist, und in dem alle Schätze der Erkenntnis Gottes beschlossen sind, er im Geiste ringt (B. 1—3). — Das sagt er ihnen, damit sie sich nicht durch die Überredungskünste einer falschen Weisheit verführen lassen; denn wie er im Geiste unter ihnen gegenwärtig ist, freut er sich ihrer guten Ordnung und ihrer festen Haltung und wünscht, daß dieser schöne Stand der Dinge nicht gestört werde (B. 4—5). — Das würde geschehen, wenn sie von der empfangenen Lehre abweichen und sich durch Lehren in Beschlag nehmen ließen, die den Anschein der Tiefe haben mögen, in Wirklichkeit aber nichts als leere Täuschung sind, rein menschliche Satzungen, Unterwerfung unter äußere Gebräuche, kurz ein Verlassen Christi, des Hauptes, das alle unsere Bedürfnisse erfüllt; denn in ihm wohnt in einer sichtbaren Form die ganze Fülle des Wesens und der Vollkommenheit Gottes (B. 6—10). In B. 10 wird der Hauptgedanke des Briefes ausgesprochen: *ἐστὲ πεπληρωμένοι ἐν αὐτῷ*, euch fehlt nichts in ihm. Daraus ergibt sich die Wichtigkeit alles dessen, was die neuen Lehrer dem hinzufügen wollen, was die Gläubigen bisher in Christo besessen haben.

II. — B. 11—15. Das vollkommene Heil, das der Gläubige in Christo besitzt.

1. Die Befreiung von der Sünde. — Man empfiehlt den Kolossern das Werk ihrer Reinigung dadurch zu fördern, daß sie sich beschneiden lassen. Aber die Taufe auf Christum, die sie empfangen haben, ist die echte Reinigung. Während die leibliche Beschneidung nur etwas Fleisch entfernt, haben sie durch die Taufe, die die wahre geistliche Beschneidung ist, den Sündenleib ganz und gar, wie in ein Grab gelegt; denn der so bekannte Glaube ist ein vollständiger Bruch mit der Sünde und eine Teilnahme an der Kraft, die Christum auf-erweckt hat (B. 11—13 a).

2. Die Befreiung vom Gesetz. — Der Ausgangspunkt dieser geistlichen Erneuerung, die sie erfahren haben, ist die freigeschenkte Vergebung ihrer Sünden gewesen, die ihnen Gott in Christo gewährt hat, nachdem er den Schuldbrief, der gegen sie zeugte, vernichtet hatte, d. h. das Gesetz, das in einer Menge von Satzungen bestand, die uns zu verdammen vermochten. Diese Anklageschrift, die eine Scheidewand zwischen ihnen und ihrem himmlischen Gläubiger aufrichtete, hat Gott selbst in der Person dessen, der für uns gelitten hat, ans Kreuz geheftet. Diese Stelle beweist, daß in den Augen des Paulus die Aufhebung des Gesetzes durch den Tod Christi nicht nur für die jüdischen Gläubigen, sondern auch für die aus den Heiden seine Geltung hat (s. Röm. 7, 4 und Gal. 4, 5). Es ist also für die Gläubigen aus mit allen gesetzlichen Vorschriften, die man ihnen noch auflegen möchte (B. 13 b—14).

3. Die Befreiung der Gläubigen von der Macht der bösen Geister. — Gerade an diesem Kreuze, wo die Dämonen zu triumphieren geglaubt hatten, sind sie der Herrschaft beraubt worden, die sie über die Welt übten, und Christus hat vor aller Welt über sie triumphiert. Es ist also kein Grund mehr, vor ihnen zu zittern und ängstlich geheimnisvolle Mittel zu suchen, um sich vor ihrer Macht zu schützen (B. 15).

III. — B. 16 — 3, 4. Aus diesem vollkommenen Heil, das der Gläubige in Christo besitzt, folgert der Apostel die Nichtigkeit der Lehren und der Gebräuche der Irrlehrer.

1. Hinsichtlich der gesetzlichen Speisen und Festtage: Diese Gebräuche gehören einer seit dem Tode Christi, der das Gesetz abgethan hat, überwundenen Zeit an (B. 16 — 17).

2. Hinsichtlich des Engeldienstes: Es ist falsch, unter dem Vorwande der Demut den Beistand dieser himmlischen Geister zu suchen, um durch sie Visionen und Offenbarungen aus der oberen Welt zu erlangen. Solches Begehren ist nichts als leere Aufgeblasenheit eines von dem Fleische beherrschten Sinnes (selbstische Eitelkeit); es verführt dazu, daß das rechte Haupt verlassen wird, das allein dem ganzen Körper und jedem seiner Glieder durch die Gaben und die Ämter die gesunde geistliche Nahrung darreicht, durch die sie göttlich wachsen (B. 18 — 19).

3. Hinsichtlich der freiwilligen Enthaltungen und der Verzückungen: Der Sünde abgestorben sein, was in dem Gläubigen durch die Gemeinschaft des Todes Christi geschehen ist, das macht die ängstliche Vorsicht bezüglich der äußeren Lebensweise unnötig. Was kann einem Toten die Berührung mit irdischen Stoffen ausmachen? Was man anrührt, ißt, trinkt, das verzehrt sich bei dem Gebrauch, den man davon macht (Matth 15, 17). Solche Vorschriften sind menschliche Satzungen, die einen Anschein der Weisheit, der Demut, des Eifers haben und die Verachtung des Leibes zur Schau tragen, aber ohne moralischen Wert sind und schließlich nur der Sättigung des egoistischen und fleischlichen Ichs dienen (B. 20 — 23). Andererseits ist die geistliche Auferstehung, die der Gläubige in der Vereinigung mit dem auferstandenen und verherrlichten Christus hat, hinreichend zu einem Leben in der Gemeinschaft mit Gott, in der er den Augenblick erwartet, wo Christus, der jetzt verborgen ist, wiederkommen und uns mit ihm verherrlicht darstellen wird (R. 3, 1 — 4).

So giebt es denn weder von dem Gesichtspunkte des Sieges über das Böse aus, noch von dem des Besitzes der himmlischen Güter irgend etwas, was außerhalb des gestorbenen und auferstandenen Christus gesucht werden müßte. Man sieht, um diese beiden Pole, den Tod und die Auferstehung Christi, die der Gläubige sich angeeignet hat, dreht sich die ganze Polemik des Apostels; und von diesen beiden geistlichen Thatfachen leitet er auch den praktischen Teil ab.

Der praktische Teil (R. 3, 5 — 4, 6).

Mögen diese beiden moralischen Thatfachen auch bei den Gläubigen verwirklicht sein, so sind sie es doch nur im Prinzip. Der Bruch mit der Sünde und die Hingabe an Gott sind wohl als Grundlagen für die christliche Heiligung gelegt; aber das neue Prinzip muß von nun an das Leben in allen seinen Einzelheiten durchdringen. Diese Umgestaltung geschieht zunächst in dem individuellen Leben und in den persönlichen Beziehungen der Gläubigen unter einander; dann besonders in den drei Verhältnissen, die das Familienleben ausmachen; endlich in den Beziehungen der Christen zu der Welt, die noch ungläubig ist. Das ist der Gang der praktischen Belehrung, die nun folgt.

I. — B. 5 — 17. Die Umgestaltung des individuellen Lebens. — Die Umwandlung von Grund aus wird unter einem doppelten Gesichtspunkte, dem negativen und dem positiven, beschrieben als ein Ablegen (B. 5 — 9) und als ein Anziehen (B. 10 — 17).

1. B. 5—9. Das Ablegen. — Ihr seid gestorben, hatte der Apostel gesagt; so tötet nun, fügt er jetzt hinzu. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich gerade dadurch, daß dieser Tod des Gläubigen nur im Prinzip und miteingeschlossen in den Akt des Glaubens stattgefunden hat. Nun soll er sich in allen Einzelheiten des Charakters und des Wandels bethätigen. Die Neigungen des natürlichen Herzens, die ausgerottet werden müssen, werden unter dem Bilde von Gliedern des dem Tode verfallenen alten Menschen dargestellt (Unzucht, Unreinigkeit, Leidenschaft, schlechte Begierde, Habsucht), denen der Apostel unter dem etwas abweichenden Bilde von abzulegenden Kleidungsstücken den Zorn, den Grimm, die Bosheit, die Lästerung, die schändliche Rede und die Lüge hinzufügt.

2. B. 10—17. Diesem Ablegen entspricht ein Anziehen: Die Entstehung eines neuen Menschen, der nach dem Bilde seines Schöpfers geschaffen und in seinem Wesen durchaus derselbe ist bei allen Gläubigen, mögen sie Heiden oder Juden, Unwissende oder Gebildete, Sklaven oder Freie sein, weil es das Bild desselben Christus ist, das in jedem dieser umgebildeten Wesen neu wieder erscheint. Die Züge dieses geistlichen Bildes der Auserwählten und Geliebten Gottes stehen im Gegensatz zu denen des alten Menschen; sie sind das Erbarmen, die Güte, die Demut, die Sanftmut, die Langmut, die gegenseitige Vergebung beim Gedenken an die Vergebung Christi, mit einem Worte die Liebe, jene Gesinnung, die alle wesentlichen Elemente der Vollkommenheit in sich schließt.

Aus diesen individuellen Neigungen geht in den gegenseitigen Beziehungen der Friede in den Herzen hervor, die Harmonie des Ganzen, der gemeinsame Dank, die Herrschaft des Wortes Christi, die gegenseitige Ermahnung und Ermutigung, die Freude, die in geistlichen Gesängen überquillt. So wird das Leben ein heiliges Werk, das ganz und gar im Namen Jesu geschieht und durch den Dank gegen Gott den Vater verschönt wird. — Es ist unmöglich, in wenigen Strichen ein herrlicheres Bild von dem Leben des Gläubigen und der Gemeinschaft solcher Gläubigen zu zeichnen.

II. — B. 18—4, 1. Das Familienleben.

Der Apostel hatte bis dahin nicht die Gewohnheit, in seinen Briefen das Familienleben vom christlichen Gesichtspunkte aus zu behandeln. Er sagt wohl 1. Kor. 7 einige Worte darüber, aber die vollständigere Behandlung dieses Gegenstandes setzte eine weiter fortgeschrittene Zeit voraus, wo die verschiedenen Verhältnisse der Familie sich unter dem Einflusse des Glaubens hatten entwickeln können. Vielleicht lag auch in der asketischen Richtung, die in Kolossä einzudringen drohte, für Paulus ein besonderer Anlaß, zu zeigen, wie das christliche Prinzip die Gottesordnung der Familie heiligen konnte und sollte. Die Stelle des Kolosserbriefes ist gewissermaßen das Gegenstück zu der des Römerbriefes über das Verhältnis der Christen zu der Obrigkeit des Staates.

1. B. 18—19. Das Verhältnis, das im Mittelpunkte des Familienlebens steht, ist das zwischen Mann und Weib. Dem Weibe empfiehlt er Gehorsam, den er durch die Worte „in dem Herrn“ begrenzt; dem Manne Liebe und Sanftmut.

2. B. 20—21. Das zweite Verhältnis ist das zwischen Eltern und Kindern. Diesen kommt Gehorsam zu, jenen Mäßigung in der Ausübung ihrer Gewalt; diese Mahnung ist aus guten Gründen nur an die Väter gerichtet.

3. B. 22—4, 1. Das dritte Verhältnis, das am meisten äußerliche, ist das zwischen Knechten und Herren. Den ersten wird Treue anempfohlen; ihr

Blick soll fort und fort auf den höchsten Herrn, von dem sie in Wirklichkeit allein abhängen, und auf die zukünftige Vergeltung gerichtet sein, die über die guten und bösen Werke der Knechte nicht minder als über die der Herren ergehen wird; den Herren die Billigkeit, die in ihnen durch den Gedanken erhalten wird, daß sie auch einen Herrn im Himmel haben.

III. — R. 4, 2—6. Als Christen sollen sie endlich an dem Heile der heidnischen Welt im allgemeinen dadurch mitarbeiten, daß sie besonders für den beten, der ihnen diese Zeilen aus der Gefangenschaft heraus schreibt, die er im Dienste dieser großen Sache erleidet, und dadurch, daß sie durch die Weisheit ihres Wandels sich Achtung verschaffen und jede sich darbietende Gelegenheit benutzen, um mit freundlichem Wesen und in taktvoller Weise sich der geistlichen Bedürfnisse eines jeden in ihrer Umgebung anzunehmen.

Schluß (R. 4, 7—18).

1. R. 4, 7—9. Empfehlung der beiden Überbringer des Briefes, des Tychikus, eines Mitarbeiters des Paulus, dessen Sendung ihn der Mühe überhebt, den Kolossern schriftlich über seine dermalige Lage Nachricht zu geben, und des Onesimus, der als treuer und lieber Bruder und als einer der ihnen bezeichnet wird, gewiß in der Absicht, ihm einen guten Empfang zu bereiten.

2. B. 10—14. Die Grüße derjenigen Mitarbeiter des Paulus, die augenblicklich bei ihm in Rom sind und die die Kolosser persönlich kennen. Paulus nennt deren sechs; drei jüdischen Ursprungs, den Aristarchus, der mit Paulus von Griechenland nach Jerusalem gekommen war (Apostelgesch. 20, 4) und ihn dann von Palästina nach Rom begleitet hatte (R. 27, 2); Markus, dessen Verwandtschaft mit Barnabas wir hier gelegentlich erfahren, ein interessantes Detail zur Beleuchtung des Auftritts Apostelgesch. 15, 39; sein Besuch war den Kolossern bereits angekündigt worden; endlich Jesus Justus, von dem wir nichts wissen, der aber wahrscheinlich ein Jude aus der Gegend des Lykus war. Man kann sich wundern, unter den apostolischen Gehülfen jüdischen Ursprungs hier weder Aquilas noch einen andern der zahlreichen Mitarbeiter des Paulus zu finden, die im Römerbriefe erwähnt werden, besonders wenn wir lesen, daß „diese drei allein ihm Trost gebracht haben“. Wir werden später hierauf zurückkommen. Die drei heidnischen Ursprungs sind: Epaphras, der aus Kolossä gekommen war, und dessen immer gleiche Fürsorge für diese Gemeinde, wie für die von Laodicea und Hierapolis, deren Gründer er wahrscheinlich gewesen war, hervorgehoben wird; ferner Lukas, dessen Beruf als Arzt wir hier erfahren, und Demas, dessen Namen keinerlei Bezeichnung zugesügt wird, was eine gewisse Kälte anzudeuten scheint und zu dem stimmt, was 2. Tim. 4, 10 erwähnt wird.

3. B. 15—17. Einige Aufträge des Paulus. Zunächst ein Gruß von ihm an die Christen von Laodicea und speziell an Nymphas, jedenfalls den Vorsteher der Gemeinde. Ferner die Aufforderung an die Gemeinde zu Kolossä, das Nötige zu veranlassen, daß dieser Brief auch in Laodicea gelesen werde, wie auch daß ein Brief, der nach Laodicea gelangt sein muß, ihnen mitgeteilt werde. An diese beiden Aufträge knüpft sich ein Wort der Mahnung, das der Apostel die Gemeinde bittet dem Archippus zu übermitteln, der ohne Zweifel das Amt des Epaphras in dessen Abwesenheit ausrichtete. Wir werden diesen Archippus in dem Briefe an Philemon (B. 2) wiederfinden.

4. B. 18. Endlich der Gruß des Paulus selbst; er bemerkt, daß er eigenhändig geschrieben ist, und begleitet ihn mit der Bitte an die Kolosser, seiner Lage als eines Gefangenen zu gedenken.

III. Die Abfassung des Briefes.

Wo und zu welchem Zeitpunkt seines Lebens hat der Apostel diesen Brief geschrieben (vorausgesetzt, daß er wirklich der Verfasser desselben ist)?

Die alten Ausleger trugen kein Bedenken, diesen Brief aus Rom zu datieren; daraus ist die übliche Unterschrift am Ende des rezipierten Textes hervorgegangen. Allein seit dem Werke von David Schulz haben sich viele Ausleger für die Zeit der Gefangenschaft zu Cäsarea entschieden; so Thiersch, Reuß, Meyer, Sabatier, Weiß u. a. De Wette hat seine Ansicht, und zwar sogar mehrmals, gewechselt.

Zu Gunsten der zweiten Anschauung sind mancherlei wenig triftige Gründe beigebracht worden. Nach R. 4, 9 wird der Sklave Onesimus (s. den Philipperbrief) mit Tychikus beauftragt, diesen Brief nach Kolossä zu bringen. Man schließt daraus, daß der Brief eher von Cäsarea als von Rom aus befördert sein muß; da es für Onesimus, einen entlaufenen Sklaven, leichter gewesen sei, in Syrien eine Zuflucht zu suchen als in Italien. Allein die Verbindungen zwischen Ephesus und Rom waren ebenso häufig und wahrscheinlich noch weit häufiger als zwischen Ephesus und Cäsarea, und ein entlaufener Sklave mußte hoffen, sich weit sicherer in der großen Hauptstadt zu verbergen, als in dem kleinen Cäsarea. — Meyer fügt hinzu: Da von Onesimus im Kolosserbriefe die Rede ist, er aber im Epheserbrief nicht mehr erwähnt wird, so beweist dies, daß er in Kolossä geblieben war, und folglich, daß die Überbringer des Briefes aus dem Orient kamen. Allein nach R. 4, 9 war Onesimus selbst aus Kolossä; folglich konnte seine Person nur für diese Gemeinde ein Interesse haben, keineswegs aber für diejenige oder diejenigen, an die der Epheserbrief gerichtet war.

Man führt auch das Erdbeben an, das nach der Angabe des Tacitus die Stadt Kolossä im Jahre 60—61 betroffen haben soll; hätte aber Paulus bald nach dieser Katastrophe von Rom aus geschrieben, so würde er nicht verfehlt haben, sie zu erwähnen. Allein Tacitus redet ausschließlich von Laodicea und fügt selbst hinzu, daß diese Stadt sich im folgenden Jahre aus ihren Trümmern wieder erhoben hätte und zwar durch ihre eigenen Hülfsmittel; um so mehr konnte dieser schnelle Wiederaufbau für Kolossä stattfinden, das dem Anschein nach weit weniger stark betroffen war als Laodicea. Eusebius spricht zwar auch von Kolossä, aber erst in zweiter Linie, und legt das Erdbeben in das Jahr 64, also später als unseren Brief. Ist dies eine abweichende Zeitangabe für dasselbe Ereignis oder handelt es sich um eine andere Katastrophe? Wir wissen es nicht; deshalb ist es unmöglich, aus diesem Ereignis irgendwelchen kritischen Schluß zu ziehen.

Die Gründe, die Reuß den Namen der in dem Kolosserbriefe erwähnten Mitarbeiter des Apostels entlehnt hat, beweisen gar nichts; wir werden sehen, daß man dieses Detail weit natürlicher dazu benutzen kann, die entgegengesetzte Behauptung zu beweisen. Nur zwei ernste Gründe würden bestimmend sein, der Gefangenschaft von Cäsarea den Vorzug zu geben, nämlich das Fehlen jeglichen Briefes im Verlauf dieser zwei Jahre der Haft, wenn man die Briefe an die Kolosser, an die Epheser, an den Philemon und an die Philipper von Rom datiert; und das Wort R. 4, 11, wo Aristarchus, Markus und Jesus Justus als die drei einzigen judenchristlichen Mitarbeiter hingestellt werden, die für Paulus eine Stütze in seiner Gefangenschaft gewesen seien. Wo waren alle jene zahlreichen Freunde, die ihm bei seiner Ankunft in Rom entgegen gegangen waren, und die er Röm. 16 begrüßt hatte, geblieben? — Auf den ersten Grund läßt sich erwidern, daß wir nicht wissen, ob nicht der Apostel von Cäsarea aus Briefe geschrieben hat, die nicht auf uns gekommen sind,

und auch nicht, ob es ihm gestattet war, mit den Gemeinden zu verkehren. Die zweite Schwierigkeit ist schwererwiegend, und es erscheint mir befremdend, daß sie nicht hervorgehoben worden ist. Die Lösung ergibt sich wohl aus dem Ausdruck in B. 11: „meine einzigen Gehülfen am Reich Gottes“. Die letzten Worte erscheinen auf den ersten Blick überflüssig; denn es war selbstverständlich, daß Paulus nicht von Gehülfen in der Ausübung seines Handwerks reden wollte. Dem Ausdruck *συνεργός* wird sonst nirgends eine ähnliche Bestimmung beigelegt. Paulus will also nicht von der Evangelisationsarbeit an seinem Wohnorte selbst reden, wie gewöhnlich, wenn er den Ausdruck *συνεργός* gebraucht, sondern von der Mitarbeit im Apostolat, in seiner Amtsthätigkeit für das Reich Gottes in aller Welt (R. 1, 6). Diese drei Männer waren die einzigen Judenthristen, die sich in seinen Dienst gestellt hatten, um in dieser gewaltigen Arbeit mit thätig zu sein. Es ist begreiflich, daß die meisten jüdischen Christen, die in Rom wohnten, von ihren eigenen Geschäften in Anspruch genommen waren. Wenn Paulus nicht von Aquilas, Epänet und so vielen anderen grüßt, so hat das vielleicht seinen Grund darin, daß sie den Kolossern unbekannt waren. Außerdem waren seit der Absendung des Briefs an die Römer vier Jahre verflossen, und manche von den Personen, die in diesem Schreiben einen Gruß erhalten, konnten seitdem Rom verlassen haben.

Die Gründe, die für die Abfassung unseres Briefes in Rom sprechen, und die die Ansicht von Mangold, Klöpfer, Ewald, Hofmann und Holzmann (in seiner Einleitung) bestimmt haben, scheinen mir durchaus überwiegend zu sein. Zur Zeit, als Paulus die Briefe an die Kolosser, Epheser und an Philemon schrieb, scheint er sich einer Freiheit erfreut zu haben, die über das Maß derjenigen hinausgeht, die ihm in Cäsarea gewährt wurde. In Cäsarea durfte er zwar den Besuch seiner nächsten Freunde empfangen (*οἱ ἰδιοί*); allein dieser Ausdruck schon weist darauf hin, daß ein Befehl bestand, unter denen, die ihn sehen wollten, eine Auswahl zu treffen. In Rom wohnte er nach Apostelgesch. 28, 30—31 in seiner eigenen Herberge und empfing ohne Unterschied „alle die zu ihm kamen und predigte das Reich Gottes unverbotten“. Dieser Zustand entspricht genau Worten, wie denen Kol. 4, 3: „Betet auch für uns, auf daß Gott uns die Thür des Wortes aufthue, zu reden das Geheimnis Christi, darum ich auch gebunden bin.“ (Vergl. auch Eph. 6, 19—20.) Der Besuch des Sklaven Onesimus vereinigt sich besser mit dieser Lage als mit der von Cäsarea. Und die Ausdrücke gebunden sein und meine Bande (Kol. 4, 18) erklären sich hinlänglich daraus, daß Paulus in Rom an Soldaten gefesselt war, die sich bei ihm ablösten.

Ein anderer Grund ergibt sich aus dem Zustande der Gemeinde, an die unser Brief gerichtet ist. Wir finden hier eine von dem pharisäischen gesetzlichen Wesen, das Paulus bis zu seiner Gefangennahme zu bekämpfen gehabt hatte, ganz verschiedene Form des Judenthums. Wenn dieser Brief aus der Gefangenschaft zu Cäsarea herrührte, so bliebe von seiner Verhaftung ab sehr wenig Zeit, um eine so bedeutende Umgestaltung des judaisierenden Gegners zu erklären. Endlich, und das scheint noch entscheidender als alles übrige, bittet Paulus in dem Briefe an Philemon, der mit dem unsern zusammengehört, diesen Christen zu Kolossä, ihm eine Herberge zu bereiten. Diese Aufforderung hatte trotz ihres freundlichen, fast heiteren Tones doch eine ernste Seite. Nun ist es aber so bald nach seinem Abschiede von den Ältesten zu Ephesus und bei dem Vorsatz, seine Thätigkeit in den Occident zu verlegen, schwer zu denken, daß er einen neuen Besuch Kleinasiens in Cäsarea sich vorgenommen hätte. Man wendet ein, daß zu Rom seine Blicke auf Spanien

gerichtet waren und nicht auf den Orient. Allein aus Phil. 2, 24 geht jedenfalls hervor, daß er vor der Reise nach Spanien nach Macedonien zurückzukehren dachte. Hoffte er aber, im Falle der Befreiung sich von Rom nach Griechenland zu begeben, so konnte es kaum fehlen, daß sich an diesen Besuch ein solcher in Kleinasien anschlüsse. Es scheint klar zu sein, daß die beiden von dem gefangenen Apostel in dem Briefe an die Philipper und an Philemon versprochenen Besuche sich an die Hoffnung einer und derselben Befreiung anknüpfen. Was die Thätigkeit in Spanien betrifft, so konnten die neuen Zustände im Orient sehr wohl ein Hinausschieben der geplanten Reise begründen.

Wenn man nun mit uns annimmt, daß dieser Brief von Rom aus geschrieben worden ist, so ist noch die Frage zu beantworten, zu welchem Zeitpunkte in den zwei Jahren der Gefangenschaft, von denen die Apostelgeschichte redet, er verfaßt worden ist. Zwei Gründe lassen uns annehmen, daß es nicht sehr lange nach der Ankunft Pauli in Rom geschah: zunächst die Thatsache, daß Paulus auf nichts anspielt, was sich auf seinen Prozeß bezieht. Ohne Zweifel sollten Tychikus und Onesimus den Gemeinden Asiens alles Nötige über seine Lage mitteilen. Wenn man aber mit diesem gänzlichen Schweigen die Ergüsse des Apostels im Philipperbriefe (R. 1, 12—20; 2, 17—30) vergleicht, obwohl der Überbringer des Briefes, Epaphroditus, zurückkam, so wird man die große Verschiedenheit der Lage fühlen und die Abfassung unseres Briefes vielmehr in die erste Hälfte der römischen Gefangenschaft setzen, wo sich seit der Ankunft des Apostels in Rom noch nichts Ernstes zugetragen hatte. Der zweite Grund ist der, daß Lukas und Aristarchus, die beiden Freunde des Paulus, die ihn von Palästina nach Rom begleitet hatten (Apostlg. 27, 1—2), sich noch bei ihm befanden (Kol. 4, 10. 14), während sie nicht mehr zugegen gewesen zu sein scheinen, als er den Philipperbrief schrieb, wo ihre Grüße nicht hätten fehlen können, da Aristarchus Macedonier war und Lukas sich lange in Philippi aufgehalten hatte.

Das Datum unseres Briefes scheint mir demgemäß zu sein: Rom gegen Ende des Jahres 62 oder am Anfang von 63.

Anlaß und Zweck des Briefes ergeben sich ohne Mühe aus dem Briefe selbst. Die Gemeinde zu Kolossä bestand hauptsächlich aus Christen heidnischen Ursprungs (R. 1, 13. 21—27; 2, 13; 3, 6. 7), und die evangelische Belehrung, die sie empfangen hatten, entsprach der Lehre des Paulus (R. 1, 6—7; 2, 5—7; 3, 7). Auch ermahnt der Apostel die Kolosser nicht, die Richtung ihres Denkens und ihres Wandels zu ändern, sondern zu beharren (R. 1, 23) und fortzuschreiten, ohne sich von der bisher verfolgten Bahn abwenden zu lassen. Es ist dies ein erster Unterschied zwischen ihnen und den Galatern, daß letztere einen übeln Einfluß der Irrlehrer bereits erlitten hatten, während es sich in Kolossä erst um einen Versuch handelte, die Gemeinde zu verführen. Aber der wesentliche Unterschied bestand in der ganz neuen Lehre, durch welche man die Kolosser zu verführen suchte. Welches waren wohl die Irrlehrer, die Paulus jetzt zu bekämpfen hatte?

Die Alten und einige Neuere haben in ihnen Philosophen gesehen, die noch außerhalb sowohl des Judentums als des Christentums standen, Griechen oder Orientalen. Allein der jüdische Stempel ist ihrer Lehre aufgeprägt: sie schreiben die Beschneidung, das Halten der Sabbate und Neumonde, den Engeldienst vor, lauter Dinge, die ihren jüdischen Ursprung erkennen lassen. — Man hat gedacht, es seien ungläubige Juden, die die Neubefehrten aus den Heiden für das Judentum zu gewinnen suchten (Eichhorn, Schneckenburger). Die Polemik des Paulus setzt jedoch bei ihnen einen gewissen Glauben an Jesum, als den Christ, voraus. Der Ausdruck: „Sich nicht an

das Haupt halten" (K. 2, 19), zeigt deutlich, daß sie ihn als solches anerkannten, aber in unvollkommener Weise, und daß sie dazu kommen konnten, ihn ganz zu verlassen. — Bleek hat in ihnen Judaisierende gesehen, ähnlich denen, denen wir in Galatien begegnet sind. Die Ausdrücke menschliche Überlieferungen, Menschenfakungen und auch Elemente der Welt (K. 2, 8. 22: vergl. Mark. 7, 5. 7—8 und Gal. 4, 9) würden diese Zusammenstellung begünstigen, sie genügen aber nicht, um ihre Wahrheit zu beweisen. Aus dem ganzen Briefe geht vielmehr hervor, daß wir es mit einer Art des Judenthums zu thun haben, das sich von dem bis dahin durch Paulus bekämpften wesentlich unterscheidet. Dieses legte die Gesetzesbeobachtungen als ein Mittel auf, ein Verdienst vor Gott zu erwerben und so die Rechtfertigung zu erlangen. Es schrieb keine Enthaltbarkeit über das Gesetz hinaus vor, nichts, das die Anbetung der Engel und das Streben nach Visionen berührte, nichts, was den Namen Philosophie verdiente. Ganz anders verhält es sich mit den judaisierenden Lehrern zu Kolossä nach K. 2, 16. 18. 20—23. Es ist nicht mehr das Gesetz als Mittel der Rechtfertigung, das sie empfehlen; sondern das Gesetz als asketischer Brauch und mit Sakungen, die weit über das Gesetz selbst hinausgehen. Es handelt sich für den Gläubigen darum, in Verbindung mit der Welt der höheren Geisteskräfte zu treten und durch sie neue Offenbarungen und neue geistliche Kräfte zu empfangen. Es handelt sich darum, durch diese Mittelwesen zwischen Himmel und Erde eine höhere moralische Vollkommenheit zu erlangen, himmlische Visionen zu empfangen u. a. Zu dem Zwecke muß man seinen Leib mit Härte behandeln, um den Geist soviel als möglich von dem Stoff loszulösen, und ihn zum Empfange der neuen Offenbarungen geschickt zu machen, die ihm die himmlischen Geistesmächte bringen können. Es ist dies, wie man sieht, eine judaistische Erfindung ganz neuer Art.

Mehrere dieser Züge lassen an einen jüdisch-essenischen Einfluß denken. Die Essener hatten ihren Hauptsitz in den Einöden in der Nähe des toten Meeres, aber es gab deren auch in den Dörfern und nach Josephus fast in allen Städten Palästinas. Ein Thor zu Jerusalem hieß das Thor der Essener, wahrscheinlich weil es sich in der Nähe der Niederlassung des Ordens befand. Diese Cönobiten trachteten danach, in ihrem ganzen Wandel ein priesterliches Leben zu verwirklichen. Sie enthielten sich im allgemeinen der Ehe, nicht aber, wie Hieronymus in ungenauer Wiedergabe des Josephus behauptet hat, des Weines und des Fleisches. Sie gebrauchten häufig Bäder und beobachteten den Sabbat streng. Sie lehrten die Präexistenz der Seele vor dem Leibe; der Zug zum Sinnlichen hatte sie aus dem reinen Äther herabgezogen und in das Gefängnis des Leibes eingeschlossen. Der Stoff war also in ihren Augen das Prinzip des Bösen. Man wurde erst nach einem Noviziat von zwei Jahren in den Orden aufgenommen und stieg erst nach vier, andere sagen sogar erst nach zwölf Stufen der Reinigung zur Vollkommenheit empor. Die Essener brachten keine Tieropfer; sie waren in den Bann gethan, sandten aber jährlich eine Gabe an den Tempel zu Jerusalem. Sie verehrten Moses. Sie gelobten eidlich Schweigen über den Inhalt gewisser Bücher und besonders über die Namen der Engel, die den Eingeweihten offenbart waren. Der jüdische Ursprung dieser Sekte ist unbestreitbar; aber gewisse Züge verraten bei ihr fremde Einflüsse, einen Einfluß des Parsismus nach Lightfoot, des Pythagoräismus nach Zeller, einen aus beiden gemischten nach Schürer, für den sich beide Meinungen vereinigen lassen, weil ihm der Pythagoräismus selbst orientalischen Ursprungs ist.¹⁾

¹⁾ Siehe die schöne Abhandlung von Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes, T. 2 (1886). § 30, S. 492. Dieser Gelehrte definiert den Essenismus folgendermaßen: „Eine

Wie es sich auch mit dieser schwierigen Frage verhalten mag, die Verwandtschaft zwischen dem Essenismus und den Ansichten der Irrlehrer zu Kolossä springt in die Augen, ohne daß man jedoch daraus schließen könnte, jene Theosophen Kleinasiens seien christianisierte Essener gewesen. Denn die Atmosphäre jener Zeit war mit mystisch-asketischen Elementen gesättigt und verriet das Bedürfnis eines solchen lebendigen Verkehrs zwischen Himmel und Erde, welchem das Christentum endlich Befriedigung gewährte. Wir sind bereits ähnlichen, aber weniger scharf betonten Zügen bei den römischen Christen begegnet, die der Apostel die Schwachen nennt (Röm. 14, Enthaltung von Wein und Fleisch, nebst Beobachtung jüdischer Festtage). Aber die Irrlehrer zu Kolossä gingen weiter; sie verschärften nicht nur die asketischen Bräuche, sondern sie fügten eine theoretische Unterweisung, eine Spekulation von offenbar dualistischer Tendenz hinzu. Nach R. 2, 23 gaben sie sich den Anschein, als verachteten sie den Leib, und hielten mit den griechischen Philosophen den Stoff für das Prinzip des Bösen; und da ihr Asketismus auf einem System beruhte, traten sie viel anspruchsvoller auf, als die zu Rom. Sie forderten die Beobachtung ihrer Bräuche unter der Behauptung, daß diejenigen, welche sie ablehnten, sich der Gefahr aussetzten, dauernd auf einer niederen Stufe der Erkenntnis und des geistlichen Lebens zu bleiben, oder daß sie sogar durch die Herrschaft der Dämonen, der sie unterworfen blieben, mit gewissen Nachteilen bedroht wären. Einerseits verhiessen sie ihren Anhängern Mitteilungen und Genüsse einer höheren Welt, andererseits schüchterten sie dieselben durch die Furcht vor bösen Geistern ein. Dies alles war dem pharisäischen Judenthum und selbst dem gemäßigten Asketismus der Christen in Röm. 14 fremd. Wenn dem so ist, versteht man leicht die Absicht der einzelnen Teile des Briefes, dessen Inhalt wir eben dargelegt haben. Der didaktische Teil, der die erhabene Gottheit Christi und die unvergleichliche Größe seines Werkes beleuchtet und keineswegs, wie Holzkmann ihn nennt, ein Exkurs ist, legt den Grund zu der nachfolgenden Widerlegung. Paulus giebt Christo, der sich unter jener Menge von Mittlern verlor, die ihm gebührende Stellung wieder. Ist wohl angesichts eines solchen Hauptes und eines solchen Heiles die Hülfe derartiger vermittelnder Geister nötig, die selbst ihr Dasein und ihre Zugehörigkeit zu dem großen Ganzen des messianischen Reiches, welches das All umfassen soll, ihm verdanken? Die negativen Folgerungen aus dieser positiven Lehre werden in dem polemischen Teile ausführlich dargelegt, wo Paulus die Nichtigkeit solcher kleinlichen Mittelchen, solcher dürftigen Anweisungen zur Heiligkeit und solcher gemachten Verzücung hervorhebt, durch die die neuen Lehrer das, was dem Tode und der Auferstehung Christi noch fehlte, um die Gläubigen zur Vollendung zu führen, zu ergänzen vorgaben. Der praktische Teil endlich stellt dieser gemachten Geistigkeit die wirkliche Heiligung des gesamten individuellen, häuslichen und sozialen Lebens gegenüber.

Es hängt also in diesem Briefe alles eng zusammen und ist den Gegnern, die Paulus im Auge hat, durchaus angepaßt. Wir müssen annehmen, daß Epaphras dem Apostel vollständig und eingehend von der falschen Lehre Kenntnis gegeben hatte, der er plötzlich gegenüber gestanden hatte, und daß diese schwierige Lage ihn nach Rom geführt hatte, um von Paulus selbst die Waffen zu erlangen, mit denen er seine Gemeinde der Verführung entreißen könnte. Das Mittel, welches Paulus anwendet, ist dies, daß er noch deutlicher als bisher das wahre Verhältnis zwischen Christo und der Kirche

Separation von dem Boden des eigentlichen Judentums, welche sich etwa im zweiten Jahrhundert v. Chr. unter griechischen Einflüssen vollzogen hat zum Zweck der Verwirklichung eines dem Pythagoräismus verwandten Lebensideals, aber unter Festhaltung der jüdischen Grundlage."

enthüllt. Er hatte zwar 1. Kor. 1, 30 ausgesprochen, daß Christus sowohl unsere Heiligung wie unsere Gerechtigkeit ist; er hatte diesen Gedanken Röm. 6—8 ausgeführt. Er hatte auch 1. Kor. 12, 27 der Gemeinde die Würde des Leibes Christi zugeschrieben. Aber er hatte das lebendige Verhältnis noch nicht ausdrücklich entwickelt, in dem Christus die Gemeinde und jeden wahrhaft Gläubigen mit dem ganzen Reichtum seines Lebens und seiner Gegenwart erfüllt. Nicht als käme er erst jetzt zu der Erkenntnis dieses Verhältnisses. Er hatte es Gal. 2, 20 deutlich zum Ausdruck gebracht: „Ich lebe aber, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir“, und zwar als eine Thatfache, deren er sich von seiner Befeuerung an bewußt war. Aber es bedurfte der Erscheinung des falschen Mystizismus, um ihn zur vollständigen Darstellung und Ergänzung der wahren Heilslehre zu bringen, indem er an die anfängliche Thatfache der Rechtfertigung durch den Glauben an den für uns dahingegebenen Christus die noch höhere des in uns lebenden Christus knüpfte, Χριστός ἐν ὑμῖν (Kol. 1, 27).

IV. Die Echtheit.

In den Schriften der Väter finden wir keine sichere Anführung unseres Briefes. Die Anklänge an diesen Brief, die man in ihren Werken zu erkennen geglaubt hat, sind so schwach, daß es besser ist, sie mit Schweigen zu übergehen. Erst bei Marcion und Justin gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts zeigen sich die ersten deutlichen Spuren seines Vorhandenseins und seiner Benutzung in der Kirche. Bei Marcion befand er sich an seinem chronologischen Platz in der Sammlung der zehn paulinischen Briefe, die dieser Häretiker seinen Gemeinden übergab. Justin nennt in dem Dialog mit Tryphon Christum zweimal πρωτότοκος πάσης κτίσεως, den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung (R. 85 und 138); einmal πρωτότοκος πάντων ποιημάτων, den Erstgeborenen aller Geschöpfe (R. 84), und endlich einmal πρωτότοκος τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων, den Erstgeborenen Gottes, der vor allen Geschöpfen war (R. 100).

Er ist von jedem Verdachte frei geblieben bis zum Jahre 1838, wo Mayerhoff behauptete, Stil und Gedanken seien verschieden von denen des Paulus, die bekämpfte Irrlehre sei die des Cerinth, die der nachapostolischen Zeit angehöre, endlich sei der Brief nichts weiter als ein ziemlich unklarer Auszug des Epheserbriefes. — Seit 1845 begann mit Baur und Schwegler eine fortgesetzte kritische Arbeit, um die Unechtheit dieser Schrift nachzuweisen. Jener bemühte sich in seinem Apostel Paulus zu beweisen, daß die in dem Briefe bekämpfte Lehre das ebionitische Judenthum des 2. Jahrhunderts, und daß der Verfasser selbst mit dem gnostischen Geiste jener Zeit erfüllt wäre und aus diesem Kreise herrührende Ausdrücke gebrauchte. Die in dem Briefe entwickelte transcendente Christologie steht in keiner engen Beziehung zu der eigentlichen Lehre des Apostels, und ist derselben sogar fremd. Die Lehre von den Engeln wird ausführlicher und systematischer als in den paulinischen Schriften entwickelt. Dem Gange der Schrift fehlt der Charakter einer organischen Beweisführung, der das Gepräge der echten Briefe des Apostels ausmacht. Der Fälscher hat als Zeitpunkt die Gefangenschaft gewählt, weil man denken konnte, der Apostel habe da am meisten Muße gehabt. Seine Absicht ist es gewesen, zu einer Zeit, als man sich mit der so wichtigen Angelegenheit der Kirche beschäftigte, die paulinische und die judaisierende Partei einander zu nähern und ihre Verschmelzung in eine einzige Kirche zu begünstigen.

Ewald (1857) suchte die verschiedenartigen Anzeichen, die man in dieser Schrift zu entdecken glaubte, durch die Annahme zu vereinigen, daß Paulus

nach Rücksprache mit Timotheus über den Gegenstand diesem die Abfassung des Briefes überlassen habe, und Renan hat sich geneigt gezeigt, diesen Gedanken anzunehmen.

Holzmann (1872) griff zu einem andern Mittel, die nach seiner Meinung der Echtheit günstigen und ungünstigen Merkmale auszugleichen. Er verfolgte einen von Hitzig ausgesprochenen Gedanken und unterschied in unserem Briefe einen echt paulinischen Kern, den seine Ursprünglichkeit kennzeichnet, von einer großen Anzahl von Stellen, in denen die Spuren der Nachahmung des Epheserbriefes deutlich hervortreten. Er nimmt infolge davon an, daß es in Kolossä einen kurzen Brief des Paulus gegeben habe, und daß gegen den Beginn des 2. Jahrhunderts in den ersten Zeiten der Gnosis ein Schriftsteller, der diese Richtung begünstigte, sich dieses Briefes bedient habe, um den an die Epheser zu verfassen (das würde dann die Stellen erklären, in denen der Epheserbrief von dem an die Kolosser abhängig ist); darauf habe derselbe Verfasser den Gedanken gehabt, den echten Kolosserbrief nach seinem eigenen Epheserbriefe umzuarbeiten und hieraus sei unser gegenwärtiger Kolosserbrief entstanden; daraus erklären sich die Stellen, in denen dieser seinerseits von dem Epheserbrief abhängt. Dieses Ergebnis würde durch einen andern Umstand bestätigt. Holzmann unterscheidet in unserem Briefe zwei ganz verschiedene Arten von Polemik, die weder derselben Zeit noch demselben Verfasser angehören; die eine ist durchaus dieselbe, der wir im 14. Kapitel des Römerbriefes begegnen, die sich gegen gesetzliche und asketische Judenthristen wendet; das ist die des echten Briefes Pauli an die Kolosser. Die andere richtet sich gegen ein mehr schwärmerisches Judenthum theosophischer Art, in dem die Welt der höheren Geister, der guten und der bösen, eine große Rolle spielt, sie empfiehlt gewisse asketische Mittel als notwendig, um zu einer höheren Erleuchtung und Heiligung zu gelangen und rührt von dem her, der den Brief des Paulus umgearbeitet hat.

Von Soden verteidigt ebenfalls bis zu einem gewissen Grade diese Hypothese der Einschaltung, wendet sie aber auf eine weit geringere Zahl von Stellen an. Während Holzmann von 94 Versen unseres Briefes 53 als unecht ausscheidet,¹⁾ verwirft von Soden nur acht und einen halben, nämlich R. 1, 15—20; 2, 10. 15. 18 b. Die große christologische Stelle R. 1, 15—20 erscheint ihm am wenigsten mit den Gedanken des Apostels verträglich. Hilgenfeld, Pfleiderer, Weizsäcker verwerfen diesen ganzen Versuch der Sichtung als unmöglich und willkürlich und sehen den ganzen Brief als unecht an; Weizsäcker indes weniger entschieden als die andern, Hilgenfeld erkennt dabei an, daß die Polemik sich weder genau auf den Essenismus, noch auf den Ebionitismus, noch auf den Cerinthianismus, noch auf irgend eine andere bekannte Form des Gnostizismus bezieht. Der Verfasser hat die gewohnte Polemik des Apostels mit seiner eigenen verbunden, allein diese Polemik hatte für ihn nur nebensächliches Interesse. Sein Hauptzweck bestand darin, dem Apostel Paulus die Ehre dieser höheren Auffassung der Person Christi zuzuwenden, die die meisten in Kleinasien Johannes zuschrieben. Nach Pfleiderer waren die Irrlehrer heidnischen Ursprungs, aber mit Gedanken Philos und mit alexandrinischer Spekulation genährt; sie verbanden einen dualistischen Begriff von dem Weltall mit asketischen Bräuchen. Der Verfasser setzt ihnen die Christologie des Paulus in philonischen Formeln entgegen.

¹⁾ Holzmann hält hauptsächlich folgende Stellen als echt, wenigstens zum Teil, fest, denn auch sie sind mehr oder weniger stark interpoliert: R. 1, 1—10 a. 13. 19 a. 21—23. 25. 29; R. 2, 1—2 a. 4—6. 8. 11—14. 16. 18 b. 20—22; R. 3, 3. 12—13. 17; R. 4, 2—8. 10—14. 18.

Die Echtheit ist verteidigt worden von Meander, Luther, Meier, Bleek, Reuß, Schenkel (Christusbild der Apostel), Alöpfer, Sabatier, Mangold, Grimm, Guericke, Farrar, Salmon, Weiß, Ultramare.

Wir können die im Vorigen dargelegten Einwände in drei Gruppen teilen: 1. diejenigen, welche sich auf die Verschiedenheiten zwischen unserem Briefe und den früheren Schriften des Apostels beziehen, 2. die, welche aus den Beziehungen zwischen unserem Briefe und den Sekten des 2. Jahrhunderts hergeleitet werden, 3. die, welche das Verhältniß zu dem Epheserbrieфе veranlaßt.

Die erste Gruppe von Einwänden.

Der Stil.¹⁾ — Man findet in diesem Briefe zweiundzwanzig den paulinischen Briefen fremde Worte und vierunddreißig, die sonst nirgends im N. T. vorkommen; andererseits vermißt man darin eine Anzahl dem Paulus geläufiger Ausdrücke (δικαιοσύνη, σωτηρία, ἀποκάλυψις, καταργεῖν u. a.). Auffallend ist die Seltenheit gewisser Partikeln, die in den paulinischen Briefen eine große Rolle spielen (γάρ, οὖν, διότι, ἄρα u. a.); wie häufig hingegen zusammengesetzte Worte vorkommen (ἀνταναπληροῦν, ἀποκαταλλάσσειν, πιδανολογία, ἐδελοθησκεία, ὀφθαλμοδοουσία u. a.); sowie auch Synonyme (προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι; ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει; ψαλμοὶς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς u. a.); Häufungen von Genitiven (τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου; τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ u. a.); und die übermäßige Anwendung von πᾶς. Der Satzbau ist oft schwerfällig und schleppend, die Sätze mit Anhängeln überladen u. s. w.

Allein was an diesen Bemerkungen begründet ist, erklärt sich, wenn man in Betracht zieht, einmal, daß ähnliche Erscheinungen schon in den früheren Briefen vorkommen, sodann, daß sich der Apostel und die Gemeinde in ganz neuen Verhältnissen befanden. Über die Hapaxlegomena s. S. 78, wo ersichtlich ist, daß unser Brief hierin nichts Außergewöhnliches bietet. Wenn sich hier mehrere neue Ausdrücke vorfinden, die in den früheren Briefen nicht gebraucht wurden, so ist hier eben die Polemik eine ganz andere. Paulus hat nicht mehr dasselbe Judenthum vor sich; dasjenige, welches er jetzt bekämpft, hat nicht die Rechtfertigung aus den Werken zum Gegenstande, sondern eine höhere, durch Asketismus und Verzückerung erreichbare Vollkommenheit. Aus dieser veränderten Lage ergibt sich bei den Gegnern und bei dem Apostel selbst eine ganz neue Terminologie. Der fruchtbare Geist des Paulus, durch veränderte Verhältnisse angeregt, gestaltet mit Leichtigkeit seinen Wortschatz um. Das Fehlen gewisser in den früheren Briefen häufig gebrauchter Ausdrücke erklärt sich aus derselben Umgestaltung des Streites. Ein Fälscher würde sicherlich nicht ermangelt haben, aus dem bekannten Wortschatz des Paulus reichlich zu schöpfen. — Das seltene Vorkommen gewisser logischer Partikeln hat seinen Grund darin, daß der Apostel in diesem Schreiben eher darlegt als argumentiert (Weiß), auch darin vielleicht, daß seine Polemik weniger lebhaft und persönlich ist (Ultramare). In der That er ringt nicht Brust an Brust mit einem Gegner, der die Grundlage seines Evangeliums und des christlichen Lebens angreift, wie damals, als er die Gerechtigkeit aus den Werken bekämpfte. Er verteidigt nicht sozusagen seinen bedrohten Herd. Der Feind ist weniger andringend und weniger gefährlich. — Die Häufung von Synonymen und von Genitiven findet sich auch in den anderen Briefen, wenn auch vielleicht in etwas geringerem Maße (Synonyme: 19 in dem Br. an die Kol.; 22 an die Phil.; 12 im 2. an die Thess.); hinsichtlich der Ge-

¹⁾ Die Besprechung dieses Punktes von Ultramare (I, S. 72—90) scheint mir gründlich und vollständig zu sein.

nitivem vergl. 1. Thess. 1, 3; 2. Kor. 4, 6 (φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ); Röm. 1, 23; 5, 17 (τὴν περισσεύαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης), u. s. w. — Das Wort πᾶς spielt sicherlich eine große Rolle in unserem Briefe, dessen einen Hauptgedanken die Vereinigung aller Wesen der sittlichen Welt unter der Herrschaft Jesu Christi bildet; allein wenn man sich vergegenwärtigt, daß dieses Wörtchen, welches in unserem Briefe 38 mal vorkommt, sich 1. Kor. 10 allein 15 mal, R. 13 14 mal, R. 15 18 mal findet, endlich 30 mal im Briefe an die Philipper, so wird man darin nicht einen Augenblick ein verdächtiges Anzeichen sehen. — Was die zusammengesetzten Worte und die Länge der Sätze angeht, so findet man diese Eigentümlichkeiten mehr oder weniger in allen anderen Briefen; auch ist bekannt, daß der Stil desselben Schriftstellers häufig mit den Jahren und den Veränderungen der Lage einen etwas abweichenden Anstrich erhält. Wir können dies bei Paulus selbst bei dem Übergange von einem jeden seiner Briefe zu dem anderen verfolgen. Aber es läßt sich nicht behaupten, daß dieser Wechsel die bleibende Art des Stiles, den grammatischen Aufbau berühre.

Die Gedanken. — Es handelt sich dabei besonders um die Christologie und die Engellehre. Das Richtige in betreff dieser beiden Punkte scheint mir sehr klar von Renan ausgesprochen zu sein, wenn er sagt (Saint Paul, p. 275): „Die weitergehenden Aussprüche, die wir im Kolosserbriefe finden, sind im Reime schon in den ältesten Briefen enthalten.“ Im Grunde ist sich Baur selbst dessen bewußt. Er erkennt an (II, S. 9), daß „sich schon in den Homologumenen des Apostels Andeutungen derselben Art finden, die aber eben nur Andeutungen sind“; und (S. 12) daß „der neue Kreis von transcendenten Gedanken, der sich in den Briefen an die Kolosser und Epheßer aufthut, ein Gebiet ist, in welches Paulus schon einen Blick geworfen, welches er aber noch nicht fest abgegrenzt hatte.“ Und wurde nicht die göttliche That der Welterschöpfung wirklich schon 1. Kor. 8, 6 Christo zugeschrieben? Keuß giebt dies zu, wenn er sagt (Ep. paulin. 3. d. St.): „Die physische Schöpfung, deren Organ Christus in seiner Präexistenz ist“, und 2. Kor. 8, 9: „Ob er wohl reich war, ward er doch arm um unsertwillen“, was Keuß folgendermaßen umschreibt: „Er, der sich seiner göttlichen Herrlichkeit entkleidet hat und in die niedere Sphäre unseres Erdendaseins herabgestiegen ist.“ Man sieht also, daß nicht nur der Gedanke der Präexistenz, sondern der der göttlichen Präexistenz Christi sich schon vorher bei Paulus vorfindet; denn wie sollte er die Welterschöpfung einem Menschen, wenn auch einem himmlischen (nach der Schule Baur's) zugeschrieben haben? Holkmann und Pfleiderer heben folgenden Unterschied zwischen den Behauptungen des 1. Korintherbriefes und denen des Kolosserbriefes hervor: daß in jenem das εἰς αὐτόν, zu ihm, sich auf Gott beziehe (1. Kor. 8, 6; vergl. Röm. 11, 36), während in diesem der Ausdruck auf Christum geht. Allein diese Verschiedenheit löst sich von selbst, wenn man bedenkt, daß Christus in den Augen des Apostels der Mittelpunkt des Alls nur deshalb ist, um Gott alles zu übergeben (1. Kor. 15, 28).

Paulus entwickelt R. 1, 15 ff. den Begriff der Gottheit Christi ausdrücklich, den er bisher nur angedeutet hatte; es war nämlich jetzt seine Aufgabe, die himmlischen Vermittler, die man Christo an die Seite stellte, vielleicht sogar (sofern sie reine Geister waren) über ihn erhob, in den Schatten zurücktreten zu lassen. Dies ist der Grund, weshalb er die Identität dessen, der uns durch die Hingabe des Leibes seines Fleisches erlöst hat, mit dem, durch welchen alles geschaffen worden ist, und über oder neben welchen kein geschaffenes Wesen gestellt werden kann, hervorhebt, was keineswegs, wie Holkmann behauptet, der Unterordnung Christi unter Gott widerspricht, die überall von Paulus gelehrt und in dieser Stelle durch die Ausdrücke Bild Gottes

und Erstgeborener so deutlich bestätigt wird. — Wenn Pfeleiderer behauptet, der Ausdruck πρωτότοκος sei aus Philo entlehnt, so ist nicht zu vergessen, daß er schon Röm. 8, 29 steht, und daß beide, Philo und Paulus, ihn im A. T. fanden.

Was die Engellehre betrifft, so lesen wir ähnliche Aufzählungen himmlischer Wesen schon im Briefe an die Römer (R. 8, 38) und an die Korinther (1. Kor. 15, 24). Der einzige Unterschied ist der, daß diese nur zwei oder drei Bezeichnungen haben (ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις), während die Briefe an die Kolosser und Epheser deren vier darbieten, indem sie entweder κυριότητες hinzufügen (Eph. 1, 21) oder an die Stelle von δυνάμεις die Ausdrücke ὁρόνοι und κυριότητες setzen (Kol. 1, 16). Diese Hinzufügungen erklären sich naturgemäß durch die Stellung, die diese verschiedenen Ordnungen himmlischer Wesen in dem Unterricht der Irrlehrer hatten. Der Umstand, daß die Throne, die in dem Kolosserbriefe die erste Stelle einnehmen, sich im Epheserbriefe nicht finden, zeigt, daß hier kein System vorliegt.

Eine einzige Auffassung unterscheidet die Lehre des Briefes an die Kolosser wirklich von der der früheren Briefe, nämlich die Anwendung des Gedankens der Versöhnung durch den Tod am Kreuz auf die Engelsmächte (R. 1, 20). Der Zweck dieser Lehre ist leicht verständlich in einer Schrift, die dazu bestimmt war, eine Lehre zu beseitigen, die jenen untergeordneten Wesen eine Mittler- und Erlöserrolle beilegte. Aber sollte Paulus sie wohl zum Zweck dieser Widerlegung erfunden haben? Das ist eine unzulässige Annahme. Die bekämpfte Irrlehre hat ihm nur die Gelegenheit zu ihrer Anwendung dargeboten. Wir haben versucht, bei der Darstellung des Inhalts des Briefes auf diesen Gedanken einiges Licht zu werfen. Origenes bezog ihn auf die gefallenen Engel; Geß und Franke denken an eine Klasse von Engeln zwischen den Dämonen und den bereits zur vollkommenen Heiligkeit gelangten Engeln. Vielleicht bietet uns Paulus selbst den wahren Schlüssel. Er nennt Röm. 3, 25 die Versöhnung durch das Blut Christi eine Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit, ἐνδείξις δικαιοσύνης. Für wen war diese Erweisung bestimmt? Für das menschliche Gewissen? Sicherlich. Aber für dieses allein? Nicht auch für die ganze sittliche Welt? Alle Wesen, Menschen und Engel, sind nach Paulus Zeugen der Leiden der Diener (1. Kor. 4, 9); sollten sie es nicht auch bei denen des Meisters gewesen sein? Gab es bei diesem unerhörten Schauspiel nicht auch für diese höheren Geister etwas zu lernen? Mußte es nicht auch in ihrem Herzen, die die Heiligkeit Gottes vielleicht noch von ihm fern hielt (vergl. Jes 6, 2—3) das Wort wiederklingen lassen: Gott ist die Liebe, und ihrem Verhältnis zu Gott, das bisher einzig und allein das von treuen Dienern gewesen war, nunmehr das Siegel der Kindschaft aufdrücken? So fiel die letzte Schranke zwischen den Engeln und Gott; vergl. Eph. 3, 10—11.

Wenn man erwidert, daß dieser Gedanke trotz alledem ein Unikum in den paulinischen Schriften bleibt, so verhält es sich mit manchen anderen in seinen als echt anerkannten Briefen ebenso; z. B. mit dem Richten der Engel durch die Gläubigen (1. Kor. 6, 3), oder mit der Übergabe des Reiches Gottes durch den Sohn an den Vater (1. Kor. 15, 28). Man zieht um deswillen den 1. Korintherbrief nicht in Zweifel.

Also weder der Stil noch die Lehre dieses Briefes bieten ernste Gründe gegen seine Echtheit dar, wenn man ihn mit den allgemein anerkannten Briefen vergleicht.

Die zweite Gruppe von Einwänden.

Man sagt, daß von dem Verfasser bekämpfte System gehöre einer späteren Zeit als der des Paulus an, und er schreibe selbst nicht ohne von dem Einfluß desselben berührt zu sein.

Man hat nach der Form des Gnostizismus gefragt und fragt noch nach ihr, die der falsche Paulus im Auge gehabt und die er unter der Autorität dieses Namens bekämpft haben soll.

War es die Lehre Cerinth's (Mayerhoff)? Nach Cerinth hatte sich ein göttliches Prinzip mit dem Juden Jesus vereinigt und ihm die außerordentliche Weisheit und Macht, die er genoß, mitgeteilt. Cerinth hielt an der Beschneidung und an dem jüdischen Geseze fest; er schrieb nach Epiphanius den Engeln die Schöpfung der Welt zu. Er selbst gab vor, seine höhere Erkenntnis des Evangeliums Mitteilungen von Engeln zu verdanken. — Darin finden sich zwar Berührungspunkte mit den Häretikern zu Kolossä; aber der wesentliche Zug der Ähnlichkeit, der Asketismus, fehlt; und wie könnte der Verfasser die scharfe Unterscheidung zwischen Jesus und dem himmlischen Christus, sowie die Gegenüberstellung des Demiurgen oder niederen Gottes und des höchsten Gottes nicht bekämpfen?

Oder sollte der Gegner vielleicht das ebionitische und gnostische Judenthum des 2. Jahrhunderts sein? Baur hat die verschiedenen Züge hervorgehoben, in denen sie sich nähern: Jesus wird angesehen als ein Geschöpf, als der erste Erzengel; die Ausdrücke *πλήρωμα*, *γνώσις* u. a., die der Verfasser gebraucht, konnten nur in dem gnostischen Kreise, in dem sie geläufig waren, recht verstanden werden.

Allein um den späteren Ursprung unseres Briefes nachzuweisen, genügt es nicht zu zeigen, daß ein der bekämpften Lehre ähnliches System im 2. Jahrhundert vorhanden gewesen ist; es muß auch festgestellt werden, daß im ersten eine ähnliche Richtung nicht dagewesen sein kann. Und wie will man das angesichts des 14. Kapitels des Römerbriefes erreichen, wo wir in Italien einem asketischen und strenge Enthaltbarkeit übenden Judenthum begegnen, ganz ähnlich dem der Lehrer, die die Gemeinde zu Kolossä verwirrten? Das letztere hatte sicherlich schärfer ausgeprägte Züge und eine mehr mystische Richtung; es ruhte auf einer stärker ausgebildeten dualistischen Spekulation. Aber wenn der Apostel bereits im Jahre 58 in der römischen Gemeinde gegen eine Lehre dieser Art zu kämpfen hatte, ist es da zu verwundern, daß sich einige Jahre später in einer phrygischen Gemeinde, auf einem dem Einfluß der damals in Kleinasien verbreiteten orientalischen Gedanken weit mehr geöffneten Boden ein Judenthum vorfand, das im Grunde gleichen Wesens, nur in manchen Punkten entwickelter war?

Die Ausdrücke *γνώσις*, *πλήρωμα* u. a. sind keineswegs Anzeichen einer späteren Zeit. Sie haben in unserem Briefe den gewöhnlichen und natürlichen Sinn, den sie in den andern paulinischen Briefen haben, während sie in der gnostischen Terminologie, aus der der Fälscher sie hergenommen haben soll, eine gewissermaßen technische Bedeutung angenommen hatten. So bezeichnete *πλήρωμα*, Fülle, bei Basilides, Valentin u. a. die Gesamtheit der himmlischen Emanationen, in denen sich das absolute Wesen in konkreter Weise verwirklicht. In unserem Briefe findet sich nichts der Art. Wenn gesagt wird, daß „das ganze *πλήρωμα* der Gottheit in Christo wohne“ (R. 2, 9), so bedeutet das nicht im mindesten, daß Christus allein Gott gegenüber dieselbe Stellung einnehme, wie bei den Gnostikern die Reihe der göttlichen Emanationen, mit andern Worten, daß der unendliche, aber abstrakte Gott in Christo ein wirkliches, konkretes Wesen werde (Baur); denn nach dem Ver-

fasser des Kolosserbriefs ist Gott selbst ein konkretes Wesen, die höchste Realität; er ist der Vater, voll Liebe, der uns in das Reich seines Sohnes versetzt hat (K. 1, 13); er ist es, der in der Fülle seines freien Willens bestimmt hat (εὐδόκησε), daß in dem Sohne die ganze Fülle der Welt wohnen sollte (K. 1, 18—19). Der Verfasser hat sagen wollen, daß der ganze dem Wesen Gottes eigene Reichtum des Lebens in Christo wohnt, ebenso wie der ganze Reichtum des Lebens in Christo die Kirche, sein Organ, erfüllt, wie das Epheser 1, 28 mit einer leichten Änderung des Wortsinns von πλήρωμα ausgesprochen ist (dasselbe bezeichnet hier den Besitzer der Fülle anstatt der Fülle selbst). So wenig die Kirche die konkrete Fülle genannt werden kann, in der ein rein abstrakter Christus sich verwirklicht, so wenig wird Christus von dem Verfasser als eine konkrete Existenz hingestellt, in der das abstrakte göttliche Wesen wirklich wird.

Die von Baur und seiner Schule auf das Wort πλήρωμα gegründete Beziehung ist also aus der Luft gegriffen. Hilgenfeld selbst hat anerkannt, daß man darauf verzichten muß, in der nachapostolischen Zeit eine Sekte aufzuweisen, die der Idee entspräche, die wir uns von den Lehrern zu Kolossä machen müssen; dasselbe erklärt Weizsäcker. Und wenn es auch gelänge, eine solche Sekte zu entdecken, so würde das noch nichts beweisen, weil man weiter zeigen müßte, daß der Ursprung dieser Tendenz nicht in die apostolische Zeit hinaufreicht. Reuß sagt mit Recht (Gesch. S. 72): „Der Umstand, daß der Gnostizismus, der in der nachfolgenden Generation so reich geblüht hat, von keinem bestimmten Ort oder Namen hergeleitet werden kann, ist der Beweis, daß er nicht die Schöpfung eines Einzelnen, einer Provinz, auch nicht eines besonderen Zeitpunktes, sondern die Frucht einer langsamen und notwendigen Entwicklung des Zeitgeistes ist.“ Wer könnte aber eine derartige Entwicklung nach Jahrzehnten messen? Ist nicht Renan ganz auf dem richtigen Wege, wenn er erklärt, daß man, anstatt die Echtheit neutestamentlicher Stellen zu verwerfen, in denen sich Spuren des Gnostizismus finden, bisweilen in umgekehrter Richtung schließen und in diesen Stellen den Ursprung der gnostischen Ideen suchen muß, die im 2. Jahrhundert herrschten? Offenbar ist dies der Fall hinsichtlich Valentins und seiner Schule in ihrem Verhältnis zum 4. Evangelium.

Viele haben behauptet, daß die Irrlehrer zu Kolossä den alten Essenern angehörten, die nach der Zerstörung Jerusalems haufenweise zum Christentum übergetreten sind; diese Meinung würde mit der Echtheit des Briefes unvereinbar sein. Aber es würde schwer sein zu beweisen, daß vor dieser großen Katastrophe nicht vereinzelte Vorkommnisse der Art hätten Platz greifen können; s. über diesen Punkt die Einl. zum Komm. von Alöpper. Holzmann sagt selbst (S. 291): „Essenische Elemente in den christlichen Gemeinden sind in jedem Falle nur sporadische Erscheinungen.“ Das heißt zugeben, was wir hier sagen.

Holzmann bestreitet die Echtheit eines erheblichen Teiles unseres Briefes aus dem Grunde, daß man sich vor zwei verschiedenen Stufen der Häresie befindet, von denen die eine entschieden später als die andere ist. Die erste ist das gesetzliche und asketische Judenthum, das Paulus schon Röm. 14 bekämpft; bei demselben handelte es sich nicht um die Frage nach der Person Christi. Die zweite ist ein mehr verwickeltes Judenthum, das sich unter der ganz neuen Form einer transcedentalen und mystischen Theosophie prinzipiell dualistisch darstellt; nach ihm bedarf der irdische Mensch der himmlischen Geister, um sein Heil zu vollenden, und der Herr Jesus wird für einen gewöhnlichen Menschen oder für einen Engel angesehen. Die erste Stufe gehört ohne Zweifel der apostolischen Zeit an; aber die zweite bildet den Übergang

vom Essenismus zum Gnostizismus und läßt sich nicht vor dem Beginn des 2. Jahrhunderts verstehen. In unserem Briefe finden wir die Polemik des Apostels gegen die erste Form verbunden mit der des Verfassers gegen die zweite; folglich kann er nur aus einer Zeit nach Paulus herrühren. — Diese Schlußfolgerung ruht zunächst auf einem Irrtum bezüglich der paulinischen Lehre über die Person Christi. Wir haben gesehen, daß die Offenbarung der Gottheit des Erlösers in der allgemeinen Erleuchtung, die ihn Christo zu Füßen geworfen hatte (Gal. 1, 16), mit eingeschlossen war. Von dem ersten Briefe an die Thessalonicher bis zu dem an die Römer giebt es keinen, der nicht auf dieser Überzeugung ruhte.¹⁾ Was den von den Häretikern gelehrten Engeldienst betrifft, so besteht zwischen dieser Übung und dem gesetzlichen Judenthum eine unverkennbare Beziehung. Da die Engel nach jüdischer Auffassung die Verkündiger des Gesetzes gewesen sind, so heißt dieses achten, sie ehren, es übertreten, sie beleidigen; und dadurch beraubt man sich ihres Beistandes gegen die bösen Geister und zieht ihren Zorn auf sich. Weber sagt in seinem bedeutenden Werke *System der altsynagogalen palästinensischen Theologie*, S. 166: „In Tanchuma heißt es: Sobald ein Mensch ein Gebot erfüllt hat, wird er einem Engel anvertraut; hat er deren zwei erfüllt, so vertraut man ihn zwei Engeln an. Denn es steht geschrieben: Er wird dich seinen Engeln anvertrauen. Und was sind diese Engel? Sie sind seine Beschützer gegen die Massikin (bösen Geister). Denn die ganze Welt ist voll von Geistern und Dämonen.“ „Welcher an einen unreinen Ort geht, soll den Schutz der Engel anrufen“ (Berachoth). „Wer ein Gebot verlegt, fällt dadurch unter die Macht der Dämonen“ (Debarim rabba). — Diese aus den ältesten rabbinischen Lehren entnommenen Erklärungen zeigen, wie eng die beiden Züge, die Achtung vor dem Gesetz und der Dienst der Engel, durch die es ihnen gegeben worden war, in dem Geiste der frommen Juden verbunden waren; ein Dienst der δουλεία und nicht der λατρεία würden sie ohne Zweifel dem erwidert haben, der sie an die Forderungen des Monotheismus erinnert hätte. Es giebt also keinen triftigen Grund, der die Annahme hindert, daß die beiden Stufen, die Holzmann durch den Zwischenraum eines halben Jahrhunderts getrennt sein läßt, sich schon in der apostolischen Zeit zusammen vorgefunden haben.

Der Vorschlag der Ausscheidung, den von Soden gemacht hat, rechtfertigt sich nicht besser, als der Holzmanns. Er ist übrigens so eingeschränkt, daß er bei der Frage der Echtheit kaum in Betracht kommt. Er bezieht sich ausschließlich auf einige christologische und angelologische Worte.

Die Willkür, welche diesen verschiedenen Hypothesen zu Grunde liegt, geht übrigens aus Folgendem hervor: Nach Holzmann ist es ein und derselbe Verfasser, der den Epheserbrief geschrieben und den an die Kolosser interpoliert hat. Nach von Soden ist der Interpolator des Kolosserbriefes verschieden von dem Verfasser des Epheserbriefes. Nach Pfleiderer sind beide Briefe in allen ihren Teilen von zwei verschiedenen Verfassern geschrieben worden. Nach Baur ist es dieselbe Person, die beide verfaßt hat.

Die Prüfung der dritten Gruppe von Einwänden, derer nämlich, die aus dem Verhältnis unseres Briefes zu dem an die Epheser hervorgehen, verschieben wir bis nach der Untersuchung dieses letzteren.

Wir erwähnen nur noch einige spezielle Einwände. Baur hat in den Grüßen von dem Juchendristen Markus und dem Schüler des Paulus, Lukas, ein Anzeichen der Tendenz der Versöhnung, wie sie dem 2. Jahrhundert eigen

¹⁾ 1. Thess. 1, 10; 2. Thess. 1, 2. 12; Gal. 4, 4; 1. Kor. 8, 6; 10, 4; 2. Kor. 4, 6; 8, 9; Röm. 1, 4; 8, 3. 32; 9, 5.

war, entdeckt. Weizsäcker findet dasselbe Streben in der deutlichen Unterscheidung, die der Verfasser zwischen den judenchristlichen und den heidenchristlichen Gehülfen des Paulus aufstellt (R. 4, 10—12 und 12—14). Allein die Grüße von Markus und von Lukas sind durch mehrere andere geschieden, und es kann keinem Leser in den Sinn kommen, sie zusammenzustellen, um darin die von Baur gemutmaßte Absicht zu finden, ohne daß man des schweren Irrtums gedenken müßte, den man als die fixe Idee dieses Gelehrten kennt, und der bis zu einem gewissen Grade von Weizsäcker geteilt wird. Dieser hat nicht begriffen, daß der Verfasser bei der Erwähnung der kleinen Zahl seiner Gehülfen unter den Judenchristen Roms denselben Zweck verfolgte, wie in den Worten „Gedenket meiner Bande“, nämlich den, die Teilnahme der Kolosser zu erwärmen und sie zur Fürbitte anzuregen. — Hilgenfeld hebt den Unterschied hervor, daß Paulus stets den Juden die erste Stelle einräume (Juden und Heiden, Röm. 10, 2; 1. Kor. 10, 32; 12, 13; Gal. 3, 28), während unser Verfasser das Gegenteil thut (Griechen und Juden, Kol. 3, 11). Als könnte ein Schriftsteller nicht mit den beiden Formen wechseln: „Jude sowohl als Grieche“ und „Grieche sowohl als Jude“. Dies ist so sehr der Fall, daß Paulus selbst Kol. 3, 11 sogleich fortfährt: Beschneidung und Vorhaut. — Hilgenfeld (Einl. S. 669) meint, der Verfasser des Kolosserbriefes habe, indem er Paulus das Dogma der göttlichen Präexistenz Christi zuschrieb, diesen Apostel wieder zu Ehren bringen wollen, den man in den Gemeinden Phrygiens ein wenig vergessen hatte, weil er durch den wachsenden Glanz des Johannes in den Schatten gestellt wurde. Allein der Kritiker verirrt sich hier auf der Suche nach Gründen, die der Abfassung unserer heiligen Bücher durchaus fremd sind. Nur ein irregeleiteter Blick kann in diesen Schriften das Suchen einer andern Ehre als der Gottes und Christi finden.

Die Hypothese Ewalds und Renans, die Timotheus die Abfassung des Briefes zuschreiben, wird allgemein verworfen. Sie beruht auf der subjektiven Würdigung des etwas schwierigen Baues mancher Sätze; aber es ist doch äußerst unwahrscheinlich, daß Paulus die Behandlung eines so schwierigen Stoffes seinem Schüler überlassen haben sollte, selbst wenn er sich vorher mit ihm darüber verständigt hätte! Und wie sollte man sich die Dreistigkeit erklären, mit der Timotheus die Worte geschrieben haben würde: „Paulus, ein Apostel Jesu Christi“ (R. 1, 1); „das Evangelium, dessen Diener ich, Paulus, geworden bin“ (R. 1, 23), und so viele andere, in denen der Verfasser, ohne sich zu nennen, von seiner Stellung und seinen persönlichen Gefühlen redet (R. 1, 29—2, 1; 4, 3. 4. 7. 11)?

Die zahlreichen Stellen, die wir angeführt haben, machen den ganzen Brief zu einem einzigen Akt der Fälschung, wenn Paulus nicht selbst der Verfasser ist. Und wie wäre dann wohl das Gelingen eines so dreisten Betruges zu erklären? In dem ganzen christlichen Altertum hat sich keine Stimme erhoben, ihn zu entlarven. Marcion sollte ihn verbreitet haben; und doch schreibt man diesem Briefe die Absicht zu, die beiden Parteien zu vereinigen, deren Trennung dieser Häretiker mit allen Kräften zu vertiefen bestrebt war! Fragt nicht Reuß mit Grund, wie es möglich gewesen sein sollte, daß sich keine Stimme gegen eine Schrift erhob, die nicht etwa an das christliche Publikum im allgemeinen, sondern an eine bestehende Gemeinde gerichtet war, die sich dagegen verwahren konnte, bei Lebzeiten des Apostels je etwas derartiges erhalten zu haben? Nach der Hypothese Holzmans hätte das Kirchenarchiv der Gemeinde zu Kolossä eine Zeitlang den Embryo dieses Briefes bebesen. Allein ein gewandter Fälscher hätte sich das apostolische Schreiben auf kurze Zeit angeeignet, um mit seiner Hülfe den Epheserbrief anzufertigen;

alsdann hätte er es umgearbeitet und nach diesem letzteren erweitert wieder an seinen Platz gethan. Und alles dies hätte er zur Ausführung gebracht, ohne daß jemand etwas davon ahnte! Die Gemeinde hätte diesen neuen Brief zur Vorlesung verwendet, ohne daß jemand einen Unterschied zwischen ihm und den ursprünglichen Zeilen bemerkte! Niemand hätte am Ende des 1. Jahrhunderts gesagt: Hier haben wir ja die Verurteilung einer Partei, die jetzt unter unseren Augen besteht, die aber erst neuerdings unter uns erstanden ist und von der der Apostel keine Ahnung haben konnte!

Wir besitzen Proben von Schriften, die unter dem Namen des Apostels Paulus angefertigt worden sind, einen armenischen Korintherbrief und seine angeblichen Briefe an Seneka. Diese Schriften stehen so sehr unter denen des Apostels, daß ihr unechter Ursprung mit Händen zu greifen ist. Welch ein Abstand zwischen ihnen und unserem Briefe, dessen schöpferische Ursprünglichkeit in nichts der der machtvollsten paulinischen Schriften nachsteht!

Wir werden später bei der Betrachtung des Briefes an Philemon sehen, was sich aus diesem zu Gunsten der Echtheit unseres Briefes ergibt.

V. Schlußbetrachtung.

Paulus spricht 1. Kor. 2, 6 von einer Weisheit, die er für sich besaß, von der er aber den Korinthern nichts hatte sagen können, die er ihnen auch noch nicht mitteilen konnte, die er vielmehr erst dann darlegt, wenn er sich unter den Vollkommenen befindet, d. h. unter Christen, die zu der Reife des göttlichen Lebens gelangt sind. Diese Weisheit ist ohne Zweifel in dem Kreuze (K. 1, 23) inbegriffen; aber nicht in dem Kreuze, soweit es dem Gewissen des Unbetheilten dargestellt wird, um ihn zu brechen, oder dem des Gläubigen, um darin den Tod der Sünde zu wirken. Erst wenn diese moralische Arbeit vollbracht ist, wird das Kreuz für die Seele der Quell eines Lichtes, das den göttlichen Plan beleuchtet, indem es über die Vergangenheit und über die Zukunft Klarheit schafft und den Menschen in das Geheimnis einführt, „das Gott vor der Welt zu unserer Herrlichkeit verordnet hat.“ Dieselben Ausdrücke finden sich in unserem Briefe wieder: „Das Geheimnis, das verborgen gewesen ist von der Welt her“; „der Reichtum der Herrlichkeit, der darin beschlossen ist“, „um den Menschen vollkommen darzustellen“ (Kol. 1, 26—28). Die Weisheit, von der er im 1. Korintherbr. redete, ist also die, die er in unserem Briefe und in dem an die Epheser darlegt. Hätte Sabatier diese Beziehung verstanden, so würde er auch den schweren Irrtum eingesehen haben, den er beging, als er in diesen beiden Briefen nachweisen wollte, wie das „rastlose Denken des Apostels endlich an sein Ziel gelange“; wie „seine Lehre eine mehr spekulative Form annehme“; wie der weite Gesichtskreis des Römerbriefs, der schon den vorangegangenen Briefen gegenüber ein Gewinn war, der Ausgangspunkt „einer neuen Entwicklung“ geworden sei. So hat sich nach seiner Ansicht der „Paulinismus der letzten Zeiten“ gestaltet. Dieser ganze Aufbau bricht vor der Erklärung des Apostels zusammen, an die wir am Anfange dieses Paragraphen erinnerten. Wenn wir ihm Glauben schenken, so besaß er die Weisheit, die er hier darlegt, von dem Zeitpunkte an, wo er die Offenbarung empfangen hatte, von der er 1. Kor. 2 redet; und dieser Zeitpunkt kann kein anderer als der der anfänglichen Offenbarung gewesen sein, die ihn zum Apostel Jesu Christi gemacht hat. Sicherlich hatte er nicht von Anfang alle künftigen Anwendungen des göttlichen Gedankens ergriffen, noch alle Verzweigungen des Planes Gottes in der Geschichte der Kirche verfolgt; aber die Grundlinien des göttlichen Planes zum Heile der Menschheit waren in seinem Geiste deutlich gezogen; und wie er selbst sagt, „mit diesem Maße göttlicher Er-

leuchtung, daß ihm geworden" (κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι, R. 1, 25), hat er sich in den Dienst Christi gestellt, ist er „sein διάκονος geworden“ (R. 1, 23).

Man erkennt leicht, was in der zu Kolossä verbreiteten Irrlehre die christologische Unterweisung hervorgerufen hat, welche den Grundgehalt des an diese Gemeinde gerichteten Briefes ausmacht. Es handelte sich darum, zweierlei nachzuweisen, nämlich daß in Christo alles vorhanden ist, was wir bedürfen, — das folgt aus dem Wohnen Gottes in ihm — und daß er alles, was er hat, der Kirche mitteilt, das folgt aus seinem Wohnen in ihr, das in der Teilnahme des Gläubigen an seinem Tode und an seiner Auferstehung begründet ist. Das ist der ganze Inhalt des Briefes. Diese göttlichen Thatsachen sind von Paulus bei Gelegenheit dieses Streites nicht erst entdeckt, noch weniger erfunden worden. Er hat sie aus dem Schatz der ihm zu Teil gewordenen Offenbarung in dem Augenblick entnommen und dargelegt, wo das Bedürfnis der Kirche ihre volle Erkenntnis forderte. Auf diesem ihm völlig eigenen Wege begegnet sich seine Lehre mit dem Worte Christi bei Johannes: „An dem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in dem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch“ (Joh. 14, 20).

Der Brief an Philemon. ¹⁾

Trotz ihrer Kürze und ihrer dem Anschein nach geringen Bedeutung ist diese kleine Schrift mit derselben Sorgfalt, wie die großen Briefe des Apostels angeordnet, wenn man so sagen darf, nach demselben Muster zugeschnitten. Sie ist aufs engste mit dem Kolosserbriefe verknüpft.

I. Der Inhalt des Briefes.

Er enthält wie gewöhnlich drei Teile, den Eingang, der die Adresse und die Dankagung umfaßt, B. 1—7; ferner die Behandlung des Gegenstandes, eine Bitte des Apostels nebst Angabe der Gründe, B. 8—21; endlich den Schluß, der Aufträge und Grüße in sich schließt, B. 22—25.

Der Eingang.

Dieser Brief ist weder an eine Gemeinde noch an eine einzelne Person gerichtet, sondern an eine Familie und an den Kreis der Gläubigen, der sie umgiebt. Das Ansuchen, welches der Apostel ausspricht, geht in der That alle die an, die diesem Hause angehören. Das Haupt der Familie, Philemon, ist ein Bürger von Kolossä, (wie aus dem Worte über Onesimus zu schließen ist, Kol. 4, 9, „einer von den euren“). Wieseler und andere sehen in Philemon einen Laodiceer, aber ohne den geringsten triftigen Grund. ²⁾

¹⁾ Kommentare:

L. G. Schmid, 1766. — Storr, 1781. — Hagenbach, 1829. — Mor. Rothe, 1840. — Demme, 1844. — Koch, 1846. — Wiesinger (mit Phil. und Pastoral.), 1850. — Elliott (mit Eph. und Kol.), 3. Aufl. 1865. — Bleek (mit Kol. und Eph.), 1865. — Lightfoot, 1875; 7. Aufl. 1884. — Ultramaré (mit Kol. und Eph.), 1892.

Spezielle Abhandlungen:

Storr, Dissert. exegetica, 1802. — Wieseler, De epistola Laodicensi, 1844. — Holzmänn, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol., 1873.

²⁾ Als Begründung wird angeführt, daß der Auftrag an Archippus, Kol. 4, 17, unmittelbar nach dem folgt, den nach Laodicea gelangten Brief kommen zu lassen, und daß dieser Auftrag nicht an die Gemeinde selbst hätte gerichtet sein können, deren Pastor Archippus gewesen wäre.

Theodoret berichtet, daß man noch zu seiner Zeit zu Kolossä das Haus des Philemon zeigte. Dieser muß sich eines großen Wohlstandes erfreut haben. Er hält Sklaven und besitzt ein Haus, in dem er Freunde empfängt (B. 22). Seine Freigebigkeit ist bekannt (B. 5—7). Die Bezeichnung *οὐνεργός*, die ihm Paulus giebt, läßt seine christliche Thätigkeit in seiner Umgebung erkennen. Da Paulus nie in Kolossä gewesen war, ist es wahrscheinlich, daß Philemon und seine Familie ihn auf einer Reise nach Ephesus kennen gelernt hatten. Jedenfalls verdankte er ihm nach dem natürlichen Sinn von B. 19 seine Befreiung. — Appia kann nur die Frau Philemons sein; Paulus wendet sich auch an sie, weil es sich um eine häusliche Angelegenheit handelt. — Archippus ist wahrscheinlich ihr Sohn. Aus Kol. 4, 17 ist ersichtlich, daß er ein Amt in der Gemeinde verwaltete; er vertrat wahrscheinlich Epaphras während seiner Abwesenheit. Er wird *συστρατιώτης* des Paulus genannt, als Teilnehmer an dem Kampfe gegen die Irrlehrer, die die Herde bedrohten. — Mit den Worten, „die Gemeinde, die sich in deinem Hause vereinigt“, bezeichnet der Apostel den Teil der Christen von Kolossä (*κατά* distributiv), der an dem Hausgottesdienst Philemons teilnahm; sie hatten Onesimus ohne Zweifel gekannt, und Paulus lag daran, ihn bei ihnen allen wieder zu Ehren zu bringen.

Die Dankagung (B. 4—7) geht auf die barmherzige Liebe Philemons, deren Beweise dem Paulus fortwährend zu Ohren kommen (*ἀκούων*), und auf sein gläubiges Vertrauen, das er nicht nur zu Jesu, sondern auch gegen die Heiligen besitzt, gegen alle Heiligen, wer sie auch sein mögen, kraft des Werkes der Gnade, das Jesus in ihnen vollbringt. Die besten Christen neigen nach schmerzlichen Erfahrungen bei der Übung der Wohlthätigkeit dazu, denen zu mißtrauen, die sich Brüder nennen, besonders wenn es sich um Neubekehrte handelt. Dies ist vielleicht die Gesinnung, die Paulus bei Philemon hinsichtlich des Onesimus befürchtet. Inzwischen lobt er bei ihm die entgegengesetzte Neigung; denn er weiß, daß das Gute hoffen oft das Gute wirkt, und beschließt seine Dankagung mit dem Wunsche, daß das wohlthätige Wirken seines Glaubens immer fruchtbarer werde zur Ehre Jesu Christi nach dem Maße der wachsenden Erkenntnis der Herrlichkeit alles dessen, was Gott Gutes in das Herz der Gläubigen legt.¹⁾

Durch diese Worte ermuntert Paulus den Philemon zum Vertrauen auf die Wirklichkeit der Veränderung, die sich in seinem Sklaven vollzogen hat. B. 7 scheint eine Anspielung an einen besondern Umstand zu enthalten, bei dem seine Hochherzigkeit hervorgetreten war. Sollte es vielleicht bei Gelegenheit des Erdbebens gewesen sein, das jene Gegend betroffen hatte?

Der Hauptteil des Briefes.

Nach dieser Vorbereitung der beabsichtigten Bitte geht Paulus mit großer Vorsicht an den zarten Gegenstand heran. Es ist eine Belagerung in aller Form. Er hütet sich, den Zweck seiner Bitte sofort auszusprechen, sondern ruft zunächst dem Philemon ins Gedächtnis zurück, wer der ist, der sie an ihn richtet (B. 8—9); danach redet er von dem, für welchen er sie an ihn

¹⁾ So schwinden, hoffe ich, die Schwierigkeiten, welche Holzmann Zweifel über die Echtheit der Stelle B. 4—6 eingebracht haben, sowie die angeblichen Spuren von Nachahmung, die er mit Bezug auf Eph. 1, 15 ff. darin gefunden hat. Wie kann man den Unterschied zwischen *ἀκούσας* und *ἀκούων* und die ganz verschiedene Anwendung des Begriffs *πίστις* übersehen? Was hat endlich der Wunsch Eph. 1, 17 mit dem Philemon B. 6 zu thun, der in so direkter Beziehung auf den vorliegenden Fall steht?

richtet (B. 10—16). Erst nachdem er so alles vorbereitet hat, geht er zum Angriff über und spricht das große Wort aus $\pi\rho\sigma\lambda\alpha\beta\omicron\upsilon$, nimm ihn auf¹⁾ (B. 17—21).

B. 8—9. Paulus ist es, der bittet. Er könnte im Notfall befehlen; aber er zieht es vor, die Verzeihung, die er als Christenpflicht fordern könnte, als einen persönlichen Dienst zu erbitten. Wie könnte wohl Philemon Paulus diesen Genuß verweigern, der sein Leben im Dienst an den Heiden hinbringt, ihm, der vom Alter gebeugt zur Zeit alle Leiden der Gefangenschaft erduldet? Wenn Paulus bei seiner Bekehrung 30 bis 35 Jahre alt war, wenn diese etwa im Jahre 37 stattfand, und wenn er im Jahre 62 oder 63 schrieb, so mußte er ungefähr 60 Jahre alt sein.

B. 10—16. Mit den der Person des Bittenden entnommenen Beweggründen verbindet Paulus die, die er in der Person dessen findet, für den er eintritt. Es handelt sich um seinen geistlichen Sohn, den er in seinen Banden gezeugt hat; bisher hat derselbe seinen Namen Onesimus (der Nützliche) nicht gerade verdient, fortan aber ist er desselben so wert, daß Paulus ihn gern in seiner Nähe behalten hätte, damit er ihm in der Arbeit am Evangelium diene und das für ihn thäte, was Philemon selbst thun würde, wenn er zugegen wäre; dennoch hat er diese wertvolle Hülfe nur dem guten Willen Philemons verdanken wollen. Es handelt sich endlich um den, der allerdings zunächst für Philemon als Sklave verloren gegangen war, der aber nun von ihm als ein Bruder und zwar auf ewig wiedergewonnen ist; ein geliebter Bruder des Paulus, wie viel mehr dessen, der ihn bereits früher als sein Herr geliebt hatte!

B. 17—21. Nach dieser Vorbereitung wird die Bitte ausgesprochen: Nimm ihn wieder auf, und zwar so, wie du mich selbst aufnehmen würdest. Hier fühlt indessen Paulus, daß in dem Herzen Philemons etwas dieser Aufnahme entgegenstehen könnte; Onesimus ist nicht nur aus seinem Hause entflohen, sondern er hat ihm einen schweren Schaden zugefügt, dessen Art wir nicht kennen, und der von Rechts wegen der Erstattung bedarf. Auch das soll geschehen und zwar durch Paulus selbst. Hier ist meine eigenhändige Erklärung: ich will es dir bezahlen. Ist dieses Anerbieten ernst? Ja und nein; nein, denn Paulus weiß, daß Philemon es nie annehmen würde; und doch insofern ernst, als es bestimmt ist, folgende Erwägung bei Philemon herbeizuführen, welche Paulus sich nicht scheut, selbst ihm anzudeuten: Wie könnte der, dem ich alles, mein Heil, verdanke, mir etwas schuldig sein? Nach Beseitigung dieses letzten Hindernisses wiederholt der Apostel seine Bitte B. 20 mit einem Ja, welches auch die Möglichkeit einer Ablehnung ausschließt und durchblicken läßt (B. 21), daß er von Philemon noch mehr erwartet. Was wohl? Hoffentlich hat Philemon den Apostel besser verstanden, als viele seiner Ausleger, z. B. Meyer und Wiesinger, welche annehmen, daß Paulus irgend eine Wohlthat über die gute Aufnahme hinaus für seinen Schützling erwartet, oder von Soden, der es dahin versteht: „Du wirst mehr für ihn thun als ich denke“, ohne dabei irgend etwas Bestimmtes im Sinne zu haben. Alles dies nur um sich nicht in Widerspruch mit dem unmöglichen Sinn zu setzen, den man dem Worte 1. Kor. 7, 21 giebt: „Ziehe das Knechtesverhältnis der dir angebotenen Freiheit vor!“ Weiß denkt, der Apostel lege vielleicht Philemon den Gedanken der Freilassung des Onesimus nahe. Reuß sagt rundweg (Ep. paul. II, S. 241): „Du wirst mehr thun, als ich verlange, du wirst ihn freilassen.“ Wie kann in der That ein Zweifel sein, daß dies der Sinn der Worte sei: „Ich weiß, du wirst mehr thun, denn ich

¹⁾ Dieses Wort ist B. 12 unecht.

sage.“ Was giebt es wohl anderes über einen Empfang hinaus, wie er Paulus selbst zu teil würde, als das Geschenk der Freiheit? War der Gedanke nicht durch das ὑπὲρ δοῦλον B. 16 vorbereitet? Und wie hätte sich Onesimus in den Dienst des Paulus in der Evangelisationsarbeit stellen können, ohne freigelassen zu sein?

Der Schluß.

Zunächst B. 22 eine freundliche Bitte, die sich sogleich als eine Art von Belohnung für die gute Aufnahme des Onesimus anschließt. Das zugleich aber auch giebt deutlich das Verhältniß an: „Sobald du dem einen die Herberge bereitest, bereite sie auch dem andern.“ Dieses Wort stimmt mit den Stellen des Philipperbriefes überein, wo Paulus die Hoffnung ausdrückt, ihnen bald wiedergeschenkt zu werden (R. 1, 25; 2, 24), und zwar wie hier als einen Erfolg der Fürbitten der Gemeinde.

B. 23—24 folgen die Grüße der Genossen Pauli; es sind dieselben Namen wie im Kolosserbriefe mit Ausnahme des Jesus Justus, den Philemon wahrscheinlich nicht kannte. Epaphras steht naturgemäß als persönlicher Freund Philemons und seiner Familie an der Spitze; er wird Mitgefangener des Apostels genannt, ohne Zweifel weil er die von dem Apostel gemietete eigene Wohnung teilte. Dasselbe war bei Aristarchus der Fall (Kol. 4, 24). In diesem Privatbriefe läßt der Apostel natürlich die Bezeichnungen weg, die er in einem öffentlichen Briefe allen seinen Mitarbeitern giebt.

II. Die Umstände der Abfassung.

Auch unabhängig von aller Übereinstimmung, die wir zwischen unserem Briefe und dem an die Kolosser konstatieren, geht aus seinem Inhalt hervor, daß er während einer der beiden Gefangenschaften Pauli geschrieben wurde (B. 1 und 9); daß diese Gefangenschaft die zu Rom war — Paulus genießt eine solche Freiheit, daß er einen Fremden wie einen von Kleinasien flüchtigen Sklaven aufnehmen kann, — und endlich, daß diese Lage eher in dem ersten Teile der römischen Gefangenschaft gesucht werden muß, denn Aristarchus und Lukas, die mit Paulus nach Rom gekommen waren, sind noch bei ihm, während sie später abwesend sind (Philipperbr.). Alle diese Anzeichen führen uns also zu derselben Abfassungszeit wie der des Kolosserbriefes: Rom, Ende des Jahres 62 oder Anfang des Jahres 63. Dieses Ergebnis stimmt mit Kol. 4, 7—9 überein, wo wir finden, daß Onesimus mit Tychikus als Überbringer des Briefes an diese Gemeinde genannt wird. Das Zusammentreffen aller dieser Angaben, die uns ohne die geringste Spur besonderer Absicht entgegentreten, kann nicht wohl aus einer künstlichen Mache hervorgehen.

Im Altertum ist nie der geringste Zweifel an der Echtheit dieser Zeilen an den Tag getreten. Wenn die apostolischen Väter sie nicht anführen, so erklärt sich das leicht durch das Fehlen jeden lehrhaften Inhalts. Der Brief fand sich in der Sammlung Marcions, wo er nach Epiphanius den vorletzten Platz, nach den Briefen an die Kolosser und an die Laodiceer (Epheser), und vor dem an die Philipper, einnahm, während er nach Tertullian nach diesem als der letzte kam. Marcion kam aus Kleinasien, er hatte besondere Sorgfalt auf die Aufstellung seiner Sammlung verwendet, in der sich fast vollständig die chronologische Reihenfolge vorfindet, welche die Kritik den Briefen gegenwärtig allgemein anweist, endlich kommt in dem Briefe nichts vor, was die Lehre dieses Häretikers im geringsten begünstigen könnte. Er wird gleichfalls in dem Muratorischen Fragment erwähnt, wo er den drei Pastoralbriefen zugesellt wird. Der Verfasser erkennt an, daß diese vier Briefe nicht zu der Zahl derer gehören, die Paulus an die sieben Gemeinden

gerichtet hat, denen er schrieb (sowie auch Johannes); sie sind, sagt er, einfache Beweise der Liebe; nichtsdestoweniger hat die Kirche sie in Anbetracht der Dienste, die sie der kirchlichen Verwaltung leisten können, dem Kanon eingereiht.

Zu diesen beiden wichtigen Zeugnissen kommen die der alten Übersetzungen, der syrischen und der lateinischen; die des Irenäus, Tertullians (der meint, daß allein die Kürze dieser Schrift sie vor den Fälschungen Marcions bewahrt habe) und des Klemens von Alexandria; endlich die des Origenes und des Eusebius.

Hieronymus erwähnt in der Einleitung seines Kommentars zu diesem Briefe die Meinung von Leuten, die ihn für nicht vom Apostel geschrieben hielten, oder die, falls er von ihm wäre, dachten, er hätte ihn nicht in einem Augenblick geschrieben, wo Christus durch ihn redete, weil er nichts zur Erbauung Geeignetes enthalte; sie behaupteten weiter, daß er von der Mehrzahl der Alten verworfen würde, weil er ein Empfehlungsschreiben und nicht ein Lehrbrief sei. Hieronymus erwidert auf den ersten Grund, daß man in allen paulinischen Briefen Dinge finde, die sich auf das irdische Leben beziehen, z. B. 2. Tim. 4, 13 (den Auftrag, ihm seinen Mantel und seine Bücher mitzubringen), und auf den zweiten, daß dieser Brief nicht in allen Gemeinden der Welt Eingang gefunden haben würde, wenn er nicht wirklich von Paulus wäre.

Aus diesem Streit in alter Zeit geht hervor, daß die Verwerfung dieses Buches seitens mancher sich nicht auf seinen apostolischen Ursprung, sondern auf seine kanonische Würde bezog, und daß, wenn seine Echtheit in Frage gestellt wurde, dies nur geschah, weil sein Gegenstand unter der Würde des großen Apostels zu sein schien. Durch solche Gründe, sagt Hieronymus, verraten jene Leute nur ihre „Unerfahrenheit“.

Der einzige ernstliche Angriff auf die Echtheit dieses Briefes ist der Baur's. Vor der Ausführung desselben hat dieser Gelehrte das Bedürfnis gefühlt, sich gegen den Vorwurf der Hyperkritik zu verwahren, und das ist begreiflich. Es bedurfte dazu eines Mutes der logischen Konsequenz, den nichts aufhält. Es ist, sagt er offen, die nachgewiesene Unechtheit der Briefe an die Kolosser und an die Epheser, welche der Grund seines Mißtrauens hinsichtlich desjenigen an Philemon geworden ist. Sollten wir nicht in diesem Schreiben den Embryo eines christlichen Romans finden, etwa wie die klementinischen Recognitionen, der bestimmt wäre, vermittelt eines erdichteten Beispiels den schönen christlichen Gedanken zu erläutern, daß jeder Gläubige in jedem seiner Brüder sich selbst wiederfindet, Paulus in Onesimus, Onesimus in Philemon, Philemon in Paulus? Weizsäcker und Pfleiderer stimmen, wenn auch zaghaft, der Meinung Baur's zu, indem sie den allegorischen Namen des Onesimus heranziehen. Dieser denkt, daß der kurze Brief dem an die Kolosser als Begleitschreiben hätte mitgegeben sein können, um durch ein erdichtetes Beispiel die in demselben enthaltenen sozialen Vorschriften zu beleuchten. Holtzmann neigt dazu, seine Echtheit anzuerkennen (mit Ausnahme von B. 4—6). — Aber es ist dem Talent Baur's nicht gelungen, „diese Erklärung auf die Höhe der Wahrscheinlichkeit zu erheben“ (Hilgenfeld). Es giebt wenige Schriften, sagt Renan, die in solchem Grade das Gepräge der Lauterkeit haben. Paulus allein, fügt er hinzu, hat dieses kleine Meisterwerk schreiben können. Reuß geißelt die Kritik Baur's. Von Soden sieht in der kleinen Schrift ein reizendes Zeugnis von dem Zartfönn und dem Gemüt des Apostels, sowie von der Erhabenheit des Geföhls und der Sprache, mit der er die konkreten Dinge des Lebens zu behandeln wußte. Bekannt ist das herrliche Kapitel

Sabatiers über diesen Brief (L'apôtre Paul, 2. Aufl., S. 201—205). Es läßt sich mit einer gewissen Sicherheit sagen, daß, wenn die Echtheit dieser kleinen Schrift nicht fast mit Notwendigkeit die des Kolosserbriefes nach sich zöge, es keinem modernen Kritiker in den Sinn gekommen sein würde, dieselbe anzuzweifeln.

III. Schlußbetrachtung.

1. Viele hervorragende Christen zeigen ein bemerkenswertes Streben und Wirken, eine erstaunliche Kraft des Handelns und des Opfern für das Reich Gottes im allgemeinen, bleiben aber kühl und gleichgültig, wenn es sich um eine private Angelegenheit handelt, die „einen jener Kleinen“ unter ihren Brüdern betrifft. Solcher Art war die Liebe des Apostels Paulus nicht. Er, der die Last der ganzen Kirche auf seinem Herzen trug, nahm mit nicht geringerer Wärme teil an dem Geschick des niedrigsten unter ihren Gliedern; und nicht nur die Fürsorge für das Heil seiner Seele nahm ihn in Anspruch, sondern auch die für seine zeitliche Lage. Er hat sich nicht damit begnügt, den Brief, den wir betrachten haben, eigenhändig zu schreiben, — das ist der natürliche Sinn von B. 19, was auch von Soden sagen möge, — sondern er hat ihn auch, das wird nach unserer Besprechung niemand bestreiten, mit derselben Umsicht, mit derselben Sorgfalt, mit derselben Besorgnis des Gefühls und des Denkens verfaßt, wie einen Brief an die Korinther oder an die Römer. Das ist der charakteristische Zug der wahrhaften Liebe. Gerade die Geringsfügigkeit ihres Gegenstandes beweist ihre Realität und macht ihre Größe aus.

2. „Man hat sich gewöhnt, sagt Sabatier, sich den Apostel als fortwährend in Kriegsrüstung, mit Gründen geharnischt und von Beweisen starrend vorzustellen. Wir überraschen ihn gern in der Ruhe, in einem Augenblick der Erholung, im Freundesverkehr voll Hingabe, ja Heiterkeit.“ Wohl, der Apostel war nach dem strengen Ernst seiner Frömmigkeit Semit, nach der Anmut seines Geistes und der Gefälligkeit seiner Sprache aber Hellene. Erasmus hat gelegentlich des Schlusses von Röm. 8 seine ciceronianische Beredsamkeit gerühmt, ebenso könnte man den Attizismus seines Briefes an Philemon rühmen; so wahr ist es, daß er von Natur dazu geschaffen war, der Bote Israels an die Heidenwelt zu werden.

3. Was jedoch in dieser kleinen Schrift besonders auffällt, ist die Art und Weise, wie der Apostel darin aus Anlaß eines besonderen Falles die große Frage der Sklaverei behandelt. Er läßt nicht im Namen der christlichen Gleichheit den Ruf nach Freiheit erschallen und entrollt nicht das Banner des Befreiungskriegs. Damit, daß er Onesimus zu seinem Herrn zurückschickt, erkennt er die bestehende Einrichtung an und giebt seiner Achtung davor Ausdruck. Die Art aber, wie er darüber redet, läßt Philemon tatsächlich keinen andern Weg offen, als den, seinen Sklaven, der sich der Ordnung unterworfen hat, freizulassen. Das Gefühl der christlichen Brüderlichkeit, Liebe und Gleichheit, das diese Zeilen atmen, verträgt sich auf die Dauer nicht mit der Aufrechterhaltung der Sklaverei; man fühlt beim Lesen derselben, daß dieser Brief mit der Zeit die Bedeutung einer ersten Kundgebung zu Gunsten der Abschaffung der Sklaverei erhalten, und daß diese Kette der Barbarei an dem Gluthauch, der ihn durchzieht, schmelzen wird. Der Brief an Philemon, recht verstanden, entspricht Punkt für Punkt dem richtigen Sinn des 1. Kor. 7, 21 gezeichneten Programms; er ist ein Vorspiel zu der weisheitsvollen Methode, durch die das Christentum die größte Umwälzung in der Welt hervorgebracht hat und noch hervorbringt — ohne Revolution.

4. Was endlich diesem Briefe eine besondere Bedeutung giebt, das ist seine enge Beziehung zu dem an die Kolosser. Er ist, wie Sabatier sagt, gleichsam die Unterschrift Pauli, die jenen durch alle Jahrhunderte hindurch geleitet. Baur's Gedanke, es sei ein kleiner christlicher Roman, ist selbst so romanhaft, daß man ihn in seiner eigenen Schule aufgegeben hat. Renan hat gesagt: „Ist der Brief gefälscht, so ist es das Briefchen auch.“ Man kann ebenso sagen: Wenn das Briefchen echt ist, so muß es der Brief auch sein.

Der Brief an die Epheser. ¹⁾

Dieser Brief ist mit den beiden vorhergehenden durch zwei äußere Umstände verknüpft, durch den Zustand der Gefangenschaft, in dem ihn der Apostel geschrieben hat (R. 3, 1; 4, 1; 6, 20) und durch die Sendung mit demselben Boten, Tychikus, der die beiden andern überbringen sollte; ferner noch enger durch die Verwandtschaft des Gegenstandes, der in ihm und in dem an die Kolosser behandelt wird.

I. Der Inhalt des Briefes.

In diesem Briefe, wie in dem an die Theß. sondert sich der Eingang nicht so deutlich von dem eigentlichen Briefe ab, wie bei den meisten andern. Mir scheint er sich bis R. 2, 10 zu erstrecken. Dort beginnt die Behandlung des Gegenstandes, die zwei Teile umfaßt, einen didaktischen und einen paränetischen oder praktischen bis R. 6, 20. Der Schluß ist sehr kurz; er umfaßt die vier letzten Verse, R. 6, 21—24.

Der Eingang (R. 1, 1—2, 10).

Er umfaßt nach der Adresse (R. 1, 1—2) einen Dankeshymnus (B. 3—14) und den Wunsch, den der Apostel für seine Leser unaufhörlich vor Gott bringt (B. 15—2, 10).

Die Adresse erwähnt niemand als Mitverfasser neben dem Apostel selbst. Und doch war Timotheus bei ihm (Kol. 1, 1; Phil. 1, 1). So ist es auch im Römerbriefe und jedenfalls aus demselben Grunde. Beide Briefe sind von ihm in seiner persönlichen Eigenschaft als Heidenapostel geschrieben worden, einer Würde, die er mit keinem seiner apostolischen Gehülfen teilte.

Die Bezeichnung der Leser läßt ein eigenartiges und schwieriges Problem entstehen. Nach dem rezipierten Text sind es „Die Heiligen zu Ephesus und Gläubigen an Christo Jesu.“ Die Worte zu Ephesus finden sich in den meisten Handschriften, aber nicht im Vaticanus und Sinaiticus. Ori-

¹⁾ Besondere Kommentare:

Bucer, Praelectiones in ep. ad Gal., Eph. etc., 1544. — Zanchius, 1591. — Michaelis, Paraphr. und Anmerk. über die Briefe an die Gal., Eph. etc., 1750. — Holzhausen, 1833. — Rüdert, 1834. — Matthies, 1834. — Harleß, 1834; 2. Aufl. 1858. — Stier, die Gemeinde in J. Chr., 1848—49; Auszug, 1859. — Cadie, 1854; 1883. — Ellicot, 1855; 3. Aufl. 1864. — Hodge, 1856. — Bleek, 1865 (n. f. Tode herausgeg.). — Bisping, im Exeg. Handb., 1869. — Dale, 1882. — Schnedermann, im Kurzgef. Romm., 1888. — Von Soden, im Hand-Romm., 1891. — Röppler, 1891. — Macpherson, 1892.

Spezielle Abhandlungen:

Bünemann, De epist. ad Eph. authentia, 1853. — Holzmann, Kritik der Eph. und Kol.-Briefe, 1872. — Seuffer, das Verwandtschaftsverh. des 1. Br. Petri und des Eph.-Br. in Zeitschr. f. wiss. Theol., 1881. — Schmiedel, in der Allg. Encycl. d. Wissensch., 1886.

genes hat sie sicher nicht gelesen, und Basilius erklärt, daß er sie bei seinen Vorgängern und in den ältesten Handschriften ausgelassen gefunden habe. Marcion, der unseren Brief in seinem Kanon hatte, gab ihm die Aufschrift πρὸς Λαοδικέας, an die Laodiceer, was beweist, daß er in seinem Manuskript die Worte ἐν Ἐφέσῳ, zu Ephesus, nicht las, oder Gründe zu haben glaubte, sie verwerfen zu sollen.

Versuchen wir, uns von dem Text Rechenschaft zu geben, wenn man diese Bestimmung ausläßt. Origenes und nach ihm Basilius verstanden die Worte τοῖς ὅσοι von denen, die wirklich sind, die durch die Gemeinschaft mit dem, der wesenhaft ist, an der absoluten Daseinsform teilhaben. Heutzutage wird niemand diesen Sinn zulassen, der Paulus zu dem machen würde, was die waren, die ihn vorgeschlagen haben, Schüler Platos. — Bengel und Stier erklären: „Den Heiligen, die auch Gläubige sind“; da sich der Ausdruck Heilige auf die göttliche Berufung, und Gläubige auf die Annahme dieser Berufung beziehe. Allein Paulus würde alsdann κλητοῖς, Berufene, und nicht ἁγίοις, Heilige, gesagt haben; denn der Ausdruck Heilige schließt stets die Annahme des Rufes ein. Kol. 1, 2 bedeutet der entsprechende Ausdruck: „Gott geweiht und zwar durch ihren Glauben an Christum“, ein Sinn, der an unserer Stelle durch die Worte τοῖς ὅσοι καί, die auch sind, unmöglich gemacht wird. Weiß erklärt: „Den Heiligen, die dadurch an den dem Glauben an Jesum Christum gegebenen Verheißungen teilhaben.“ Aber weder der Zusammenhang noch der Ausdruck τοῖς πιστοῖς ἐν Χ. Ἰ. lassen an die göttlichen Verheißungen denken. Früher (Encycl. von Herzog, T. 19) erklärte Weiß: „Den Heiligen (des alten Bundes), die auch Gläubige an J. Chr. sind.“ Allein dieser Sinn würde mitenthalten, daß die große Mehrzahl der Leser jüdischen Ursprungs war, was der Brief nicht bestätigt. Kredner übersetzt: „Den Heiligen, die zu gleicher Zeit wahre Gläubige sind“, d. h. paulinische Gläubige. Aber wie sollte Paulus in einem Briefe, der die Einigkeit unter den Gläubigen befestigen soll, damit anfangen, sie in Gegensatz zu einander zu bringen?

Schneckenburger versteht πιστοῖς als ob dastände ὄντως πιστοῖς: „Den Heiligen, die gleichzeitig wirklich Gläubige sind“, treue und bewährte Gläubige. Das hätte genauer bezeichnet werden müssen; und kann es wohl in Paulus Augen Heilige geben, die nicht wahre Gläubige sind? — Matthies hat folgende Erklärung vorgeschlagen: „Den Heiligen, die dort sind (in Asien), wo Thykirus sie aufsuchen wird.“ Dieser Sinn ist zugleich gezwungen und müßig.

Diese fruchtlosen Versuche scheinen die Notwendigkeit zu erweisen, trotz der obengenannten Väter und der beiden ältesten Handschriften in dem Texte die Worte zu Ephesus festzuhalten. In diesem Falle muß aber ihre Auslassung bei jenen sehr alten Autoritäten erklärt werden. Man könnte annehmen, daß einsichtige Abschreiber sie weggelassen haben, weil sie sie für unverträglich mit den Stellen erachteten, aus denen hervorgeht, daß Paulus die Leser nicht persönlich kannte (R. 1, 15; 3, 2. 4), und daß nicht er ihnen das Evangelium verkündigt hatte (R. 4, 21). Aber wie soll man in diesem Falle dem Widerspruch selbst entgehen, an dem sich die Abschreiber gestoßen haben? Von dem Standpunkt der Unechtheit aus könnte man von einem Versehen des Fälschers reden. Aber das hieße annehmen, daß dieser überhaupt keine Ahnung von der Geschichte des Paulus hatte. Und ist das wohl zulässig? — Michaelis, Harleß und andere haben gedacht, daß der Brief, obwohl die Adresse nur die ephesischen Christen ausdrücklich nennt, auch an eine gewisse Anzahl benachbarter Gemeinden gerichtet wäre. Beza „ahnte“ bereits, daß „der Brief nicht sowohl an die Epheser als nach Ephesus gesandt wäre“,

von wo aus er andern Gemeinden Asiens mitgeteilt werden sollte. Allein wenn Paulus diese Gemeinden weder gegründet noch besucht hatte, wie konnte er sie in ein und dieselbe Kategorie mit den Christen zu Ephesus bringen, unter denen er mehrere Jahre zugebracht hatte, und sich an diese wenden, als ob sie in demselben Verhältnis zu ihm ständen wie jene?

Übrigens bleibt immer noch aufzuklären, wie Marcion diesen Brief an die Laodiceer hätte überschreiben können, wenn sein Exemplar die Worte ἐν Ἐφέσῳ in der Adresse gehabt hätte. Tertullian hat vermutet, er habe sich dadurch den Anschein eines diligentissimus explorator geben wollen. Das hieße aber einem Manne, der immerhin ernst gläubig war, eine wahre Kinderei zuschreiben. Und es bleibt ungewiß, ob diese Beschuldigung nicht voraussetzt, daß Tertullian selbst die fraglichen Worte in seinem Exemplar nicht las, sonst hätte er Marcion deswegen nicht des Strebens nach pedantischer Genauigkeit, sondern der betrügerischen Entstellung geziehen. Kredner und Laurent haben angenommen, Tychikus sei der Überbringer von zwei Exemplaren gewesen, deren eines nach Ephesus und eines nach Laodicea gerichtet war. Aber einmal erklären sich die Stellen, nach denen jede frühere Beziehung zwischen Paulus und den Lesern fehlte, durch diese Hypothese nicht besser, und dann verbieten die Grüße, die Paulus im Kolosserbriefe an die Gemeinde zu Laodicea gelangen läßt, den Gedanken, er habe zu gleicher Zeit einen besonderen Brief an diese Gemeinde gerichtet. Derselbe Grund steht auch der Hypothese Bleeks entgegen, nach der Paulus seinen Brief nach Laodicea gerichtet, aber den Überbringer beauftragt hätte, ihn vorher in Ephesus lesen zu lassen, wo man eine Abschrift behalten sollte.

Ich denke mit der größten Zahl der heutigen Kritiker, daß diese Schwierigkeiten sich in anderer Weise lösen müssen. Dieser Brief kann nicht nur nicht an die Epheser allein, sondern er kann überhaupt nicht an sie gerichtet worden sein. Aus den angegebenen Gründen kann er ebensowenig an die Laodiceer allein geschrieben worden sein. Es bleibt also nur eine Annahme übrig, nämlich die, daß er für einen ganzen Kreis von Gemeinden im Innern Kleinasiens bestimmt war, die Paulus weder gegründet noch besucht hatte. Was für Gemeinden waren dies? Wir erkennen es aus Kol. 2, 1, wo Paulus von mehreren phrygischen Gemeinden spricht, welche in dieser Beziehung in derselben Lage waren, wie Kolossä. Unter ihnen befand sich Laodicea und nach Kol. 4, 13 Hierapolis, dann ohne Zweifel noch andere. Wir denken an die Gruppe der sieben Gemeinden in der Apokalypse, dann an alle die, denen Ignatius unterwegs schrieb, Magnesia, Tralles u. a. So erklärt sich das Fehlen jeden Grußes und im allgemeinen jeder speziellen und persönlichen Angabe in dem Inhalt des Briefes. So erklärt sich auch das eigentümliche καὶ ὑμεῖς, „auf daß auch ihr wisset“ (Eph. 6, 21), welches von Reuß, Holkman und andern so seltsam falsch verstanden worden ist, und durch das Paulus auf andere Leser anspielt, die diesen Brief auch durch Tychikus erhalten sollen mit denselben Nachrichten, die er hinzufügen will.

So erklärt sich dann auch der Titel πρὸς Λαοδικεάας, an die Laodiceer, im Kanon Marcions. Das von Tychikus überbrachte Exemplar sollte von ihm nach einer vom Apostel festgesetzten Reihenfolge jeder Gemeinde mitgeteilt, oder zu Ephesus in der nötigen Anzahl von Abschriften vervielfältigt werden. Die letzte in dieser Reihe war Laodicea. Marcion konnte also das Exemplar, das er dort fand, in gutem Glauben überschreiben, wie er es gethan hat. Die auffallende Thatsache eines Grußes an die Laodiceer im Kolosserbriefe erklärt sich auf diese Weise naturgemäß, weil das Zirkularschreiben einen ganz allgemeinen Charakter hatte. Es ist notwendig, hier genau auf die Ausdrücke

zu achten, die der Apostel bei dem Auftrage an die Kolosser wählte; sie sollen sich den Brief aus Laodicea zusenden lassen (ἐκ Λαοδικείας, Kol. 4, 15), und nicht einen Brief an die Laodiceer.

Es bleibt nun noch zu erklären, wie die Worte zu Ephesus in die Adresse gekommen sind, und wie sie mit der Zeit die herrschende Lesart werden konnten. Tychikus mußte jedenfalls in diesem Seehafen landen. Wurden nun Abschriften für die Gemeinden, an die der Brief gerichtet war, angefertigt, so ist das sicherlich in Ephesus geschehen, und es ist wahrscheinlich, daß man daselbst auch eine Abschrift des wichtigen Schreibens behielt, sowie daß die verschiedenen Gemeinden der Christenheit, die ebenfalls eine Abschrift zu besitzen wünschten, sich nicht an eine Gemeinde im Innern oder an eine andere Hafenstadt wandten, sondern an diese Stadt, welche die Metropole von Kleinasien und von allen andern Gegenden aus am leichtesten zu erreichen war. So geschah es, daß in den zahlreichen Abschriften, die von der Gemeinde zu Ephesus ausgingen, die ursprüngliche Lücke in gutem Glauben durch die Worte ausgefüllt wurde, die wir in den gewöhnlichen Exemplaren lesen, während nur einige die Form der Urschrift beibehielten.

Die folgende Danksgiving, B. 3—14, könnte man eine vom Apostel selbst ausgelegte γλῶσσα, eine Rede in Zungen, nennen. Er preist darin das von Gott für die Menschheit vorherbestimmte und vollbrachte Heil. Zunächst geht er bis zu der ersten Quelle dieses Werkes der Erbarmung zurück, zu der Erwählung der zukünftigen Gläubigen, die Gott in Christo vorgenommen hat, und zu dem ewigen Ratschlusse, sie in seinem lieben Sohne anzunehmen (B. 3—6); alsdann lobt er Gott für das Opfer, durch das uns die Vergebung erworben ist (B. 7), und dankt für die uns gegebene Erkenntnis seines Liebesgedankens gegen uns und für seinen großen Plan, nicht nur die irdischen Wesen, sondern auch die himmlischen zu einem Leibe zu vereinigen, dessen Haupt Christus ist (B. 8—10). Endlich, nachdem er so das göttliche Werk von seinem himmlischen Ursprung ab bis zu seinem zukünftigen Ziele gepriesen hat, freut er sich, daß seine Ausführung schon in der Person der zahlreichen Gläubigen aus den Juden und Heiden begonnen hat, die, wie die Leser, mit dem Geiste der Kinderschaft versiegelt und für das göttliche Erbe gezeichnet worden sind (B. 11—14).

An diese Danksgiving schließt sich eine Bitte für die Leser (B. 15—2, 10), deren Bekehrung Paulus erfahren hat, daß es ihnen gegeben werden möge, die ganze Tragweite des in ihnen durch den Glauben vollbrachten Werkes, die Größe der Kraft Gottes, die an ihnen wirksam ward, und die Herrlichkeit der Hoffnung, zu der ihnen diese Umwandlung ein Recht giebt, zu ermessen. Die Kraft, die sie ergriffen hat, ist keine geringere als die, die sich in Christo entfaltet hat, da ihn Gott aus dem Grabe rief und durch alle Grade der himmlischen Hierarchie hindurch bis zu dem Throne Gottes erhob, damit er zugleich der Herrscher über alles und das Haupt der Kirche werde, die berufen ist, seine Fülle zu besitzen (B. 15—23). Als sie mit der übrigen Welt und auch den Juden durch die Sünde in den geistlichen Tod versunken waren, hat Gott sie aus diesem Grabe hervorgezogen, indem er sie durch die That seiner Gnade an der Auferstehung teilnehmen ließ, ja noch mehr, an der Auffahrt und der Herrschaft Jesu, so daß sie nun erlöst, wahrhaft erlöst sind durch die Gnade einerseits, durch den Glauben andererseits, und daß sie durch das freie Geschenk des Heiles von neuem geboren auf dem Wege der guten Werke wandeln können, den ihnen Gott selbst vorgezeichnet hat. Die an Christo vollbrachten Wunder sind also der Maßstab für diejenigen, welche die in den Gläubigen gewirkte Umwandlung einschließt und verheißt (R. 2, 1—10).

Dieser Eingang, der ausführlicher als sonst ist, erinnert an den des ersten Thessalonicherbriefes.

Der Hauptteil des Briefes (R. 2, 11—6, 20).

Den Apostel beschäftigen zwei Gedanken, die er seinen Lesern ans Herz legen möchte: die Größe der Gnade, deren Gegenstand sie geworden sind, und die besonders ihr früherer Zustand als Heiden hervortreten läßt; und die Höhe der Heiligkeit, zu der sie sich erheben müssen, um würdig der göttlichen Berufung zu entsprechen, die sie aus jenem Zustande errettet hat.

Der erste dieser beiden Gedanken wird in dem didaktischen Teil behandelt (R. 2, 11—3, 21); der zweite ist der Gegenstand des praktischen Teils (R. 4, 1—6, 20).

Der didaktische Teil (R. 2, 11—3, 21).

1. Um seinen Lesern die Größe der an ihnen geschehenen Gnade fühlbar zu machen, stellt ihnen der Apostel den Abstand zwischen ihrem früheren Zustande und ihrer neuen Stellung vor Augen. Als Heiden waren sie ehemals dem göttlichen Bunde fremd, ohne Christum, ohne Verheißung, ohne Gott, ohne Hoffnung (B. 11—12); nun sind sie mit Israel vereinigt, durch den Abbruch des trennenden Zaunes, durch die in dem gekreuzigten Christus geschehene Aufhebung des Gesetzes, welches sich zwischen dieses Volk und sie stellte; denn sie sind beide, die Juden und sie, durch dasselbe Blut, das für alle geflossen ist, mit Gott versöhnt worden, und bilden hinfort beide nur einen geistlichen Leib, eine neue Menschheit, die in ihrer Gesamtheit zu demselben Vater durch denselben Christus in demselben Geiste Zugang hat (B. 16—18).

Dies ist nun der neue Zustand: Fortan giebt es in der Kirche nicht mehr Gäste und Fremdlinge; die Gläubigen, mag ihr Ursprung jüdisch oder heidnisch sein, sind Mitbürger in dem neuen Jerusalem und dienen Gott mit demselben Anrecht, als lebendige Bausteine an dem neuen Tempel, welcher sich auf dem Grunde erhebt, den die Apostel und Propheten (dieser Zeit) legen, und dessen Eckstein Christus ist (B. 19—22).

2. Sollte Paulus angesichts dieses Baues, der sich inmitten der Menschheit erhebt, und in den Juden und Heiden ohne Unterschied eingehen, nicht einen Blick voll Dankes auf den werfen, der ganz besonders dazu ausersehen worden ist, diese herrliche Vereinigung herbeizuführen? Er, der arme Gefangene, der diese Zeilen schreibt, ist würdig geachtet worden, die Offenbarung des wunderbaren Planes zu empfangen, den er vor ihren Augen entworfen hat; ihm gerade, dem geringsten unter den Gläubigen, ist der Auftrag geworden, dies Geheimnis, das so lange verborgen war, die Annahme der Heiden, zur That werden zu lassen und dadurch ein Werk zu vollbringen, dessen Anblick den himmlischen Geistern die immer neuen und mannigfachen Wunder der göttlichen Weisheit offenbart (R. 3, 1—12). Deshalb haben die heidnischen Gläubigen keine Ursache, sich der Leiden zu schämen, denen ihr Apostel um dieser großen Sache willen ausgesetzt ist, sie sollen sich derselben vielmehr rühmen. Er selbst beugt in seinem Gefängnis in diesem Augenblicke seine Kniee vor dem himmlischen Vater, dessen Vaterschaft sich über alle Geschlechter der Welt erstreckt, und erbittet eine doppelte Gnade für seine Leser, die Gläubigen aus den Heiden: das beständige Wachsen ihrer geistlichen Kraft durch das Wohnen Christi in ihnen und ihre Befestigung in der Liebe, durch welche die Unermeßlichkeit des göttlichen Baues, des Heilswertes nach seinem Umfange in Zeit und Raum ihren Blicken immer klarer werden wird, sowie auch die unergründliche Liebe Christi, die erst zu ihrem Ziele kommen wird,

wenn sie alle mit der Fülle Gottes erfüllt sein werden. So betet der gefangene Paulus für sie auf den Knien in der Gewißheit, daß Gott über alles Bitten und Verstehen in der Kirche wirken wird (B. 13—21).

Wenn Gott dies alles für sie gethan hat, was werden sie nun an ihrem Teil thun? Das soll der zweite Teil des Briefes sagen.

Der praktische Teil (R. 4, 1—6, 20).

Eine hohe Stellung legt Verpflichtungen auf. Gott hat sie durch ihre Berufung hoch geehrt; sie haben sich derselben würdig zu erweisen, zunächst als Gemeinde, dann als Einzelne, endlich als christliche Familien.

I. — R. 4, 1—16. Als Gemeinde.

1. Vor allem sollen sie danach streben, die Einheit des Leibes zu erhalten, und zu dem Zweck alle Regungen der Eigenliebe, des Großen, der Selbstsucht, die die Einigkeit stören würden, zu unterdrücken, damit sie treu werden in der Einheit des Geistes, der Hoffnung, des Herrn, des Glaubens, der Taufe, des Vaters, auf der die Kirche ruht (B. 1—6).

2. Sie haben weiter die Pflicht, die verschiedenen Gaben, die ein jeglicher nach dem Maße der ihm gewordenen Gnade empfangen hat, dem normalen Wachstum des ganzen Leibes Christi, dem sie als Glieder angehören, zu widmen. Als der Herr an der Spitze der Heere Israels von Zion herabstieg, machte er unter den besiegten Völkern Gefangene, die heimgeführt und zum Dienst im Tempel verwendet wurden; so ist Jesus in die tiefsten Tiefen hinabgestiegen, um sich zu dem höchsten Platze zu erheben, von wo aus er seine Gefangenen als lebendige Gaben an die Kirche austheilt, die einen als Apostel, die andern als Propheten — die Gründer der Kirche, — die andern als Evangelisten — Missionare, die ihre Grenzen ausbreiten, — die andern als Hirten und Lehrer, die an ihrer inneren Vervollkommenung arbeiten, — so daß alle Heiligen bereit seien zur Erfüllung einer Aufgabe bei der Erbauung des ganzen Leibes ohne alle Spaltungen, und daß der Leib Christi durch Zuführung von göttlichen Kräften auf allen jenen Wegen zunehme und die völlige Gestalt gewinne, die der Vollendung seines Hauptes entspricht (B. 7—16).

II. — B. 17—5, 20. Als Einzelne.

Im Gegensatz zu dem finsternen Gemälde ihres früheren heidnischen Wandels zeichnet der Apostel das des neuen Lebens, welches sich in ihnen durch die Erkenntnis Christi gestalten soll, die ihnen treulich übermittelt ist. Wie in dem Briefe an die Kolosser und schon Röm. 6 faßt er dieses neue Leben in zwei Züge zusammen: Der alte Mensch, der abgelegt (B. 17—24), und der neue Mensch, der angezogen werden soll, B. 25—5, 20. Nur setzt er nicht, wie im Kolosserbriefe, den alten Menschen im Ganzen dem neuen entgegen, sondern er stellt acht Antithesen auf, in denen er jedes Glied des einen dem entsprechenden des andern gegenüberstellt: Lüge und Wahrhaftigkeit, B. 25; Rachsucht und Vergebung, B. 26—27; Diebstahl und Wohlthätigkeit, B. 28; leere Worte und erbauliche Rede, B. 29—30; Bosheit und Liebe, B. 31—5, 2; Unreinigkeit und Keuschheit, B. 3—14; Unverstand und Weisheit, B. 15—17; Trunkenheit und geistliche Freude, B. 18—20.

III. — R. 5, 21—6, 9. Als Familien.

Der Grundzug wird B. 21 gezeichnet, nämlich die gegenseitige Unterordnung im Hinblick auf den Christus, der die Seele des Lebens der Familie ist, wie desjenigen der Kirche und des Individuums.

Zunächſt das zentrale Verhältniß, das zwischen Mann und Weib: von ſeiten dieſes achtungsvolle Unterwerfung; von ſeiten jenes zarte Liebe im Hinblick auf das Heil derjenigen, die gleichſam ſein zweites Ich iſt; denn in dieſem geheiligten Verhältniß ſpiegelt ſich das große Geheimniß des Glaubens ab, der Erniedrigung Chriſti, der ſeinen Vater verlaſſen hat, um ſich mit der Kirche zu vereinigen (B. 22—33).

Danach der erſte Kreis, der ſich um jenen Mittelpunkt bildet: Das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern; von ſeiten dieſer kindlicher Gehorſam ähnlich dem, den wir dem Herrn ſchulden; von ſeiten jener eine Erziehung voll Feſtigkeit, aber frei von Härte (R. 6, 1—4).

Endlich der zweite Kreis noch weiter nach außen: Das Verhältniß zwischen Herren und Knechten; von ſeiten dieſer Treue, die aus einem auf den göttlichen Meiſter gerichteten Herzen kommt; von ſeiten jener Mäßigung in der Ausübung einer Macht, von welcher ſie ihrerſeits ihrem eigenen Herrn Rechenschaft ablegen werden (B. 5—9).

IV. — R. 6, 10—20. Die ſtreitende Kirche.

Die Aufgabe der Kirche vollzieht ſich hienieden nicht unter der Form eines einfachen Fortſchrittes. Sie erfordert einen Kampf, und zwar nicht nur gegen die böſen Neigungen des Herzens und gegen die Feindſchaft der Welt, ſondern gegen den unſichtbaren Widerſacher, der die Leidenschaft jener natürlichen Feinde ſchürt. Zu dieſem Kampfe gegen übermenſchliche Mächte müſſen ſich die Gläubigen mit der übernatürlichen Rüſtung wappnen, mit der Gott die Kirche verſehen hat. Der Apoſtel beſchreibt den Gläubigen als einen der bekannten und gefürchteten römischen Soldaten, von denen er einen zur Seite hatte, als er ſchrieb: gegürtet mit der Wahrheit in Chriſto, gepanzert mit der Gerechtigkeit, die er von ihm empfängt, geſtiefelt mit dem Eifer, das Evangelium des Friedens auszubreiten, geſchützt durch den Schild des Glaubens an die Vorſehung gegen die feurigen Pfeile des Böſen, furchtlos im Leben vorwärtſſchreitend, gedeckt mit dem Helme der Heilsgewißheit, auf den Gegner eindringend mit dem Worte, das der Geiſt zu einem ſcharfen Schwerte macht, und bittend um den Segen zum Kampf, in dem das ganze Heer ſteht, und im beſonderen auf die Perſon deſſen, den Gott an ſeine Spitze geſtellt hat, und der auch als Gefangener noch in ſeinen Ketten den glorreichen Kampf des Glaubens anführt.

Schluß (R. 6, 21—24).

Er beſchränkt ſich hier auf Weniges, beſonders weil Tychikus mit den perſönlichen Grüßen des Apoſtels an die Leſer betraut war. — Das καὶ ὑμεῖς, ihr auch, iſt oben erklärt worden; es hat ſeinen Grund in der Beſtimmung des Briefes für eine Mehrzahl von Gemeinden. — Der Schlußwunſch iſt an die Leſer nebst allen denen gerichtet, die den Herrn aufrichtig lieb haben, und die mit ihnen die wahre Kirche bilden. So ſchließt, wie Schaff ſagt, „der Brief an die Kirche über die Kirche“. Sie weiß nun für alle Zeiten, was ſie in dem Gedanken Gottes iſt, und was ſie in der Gemeinschaft mit ihrem Haupte werden und thun ſoll, um ihre hohe Beſtimmung zu erfüllen.

II. Die Umſtände der Abfaſſung.

Wenn dieſer Brief echt iſt, ſo muß er an demſelben Orte und zu derſelben Zeit, wie der Kolosſerbrief, abgefaßt worden ſein. Denn beide wurden von demſelben Boten, von Tychikus, überbracht, und die Abſendungsformel iſt faſt wörtlich dieſelbe (Eph. 6, 21—22; Kol. 4, 7—8). Ferner ſind die Verhältniſſe des Stiles und der Gedanken beider Schreiben der Art, daß ſie

sich nur durch Abschreiben, das doch mit dem Geiste des Apostels unvereinbar ist, oder aber durch gleichzeitige Abfassung erklären lassen. Hiernach würde das Datum sein: Rom, gegen Ende des Jahres 62 oder zu Anfang 63. Siehe S. 263.

Die Theologen der antiochenischen Schule setzten die Abfassung des Briefes vor die Ankunft Pauli in Ephesus, die im Jahre 54 stattfand. Einige Kritiker unserer Zeit verlegen sie in die Gefangenschaft zu Cäsarea (gegen das Jahr 60); von Soden, der darin den Rückschlag der Zerstörung Jerusalems erblickt, in die Zeit zwischen den Jahren 70 und 90; Ewald, der ihn einem Schüler des Paulus zuschreibt, gegen 75. Holzkmann sieht darin den Übergang zum Gnostizismus auf seiner ersten Stufe und spricht von dem Ende des 1. Jahrhunderts; Baur und seine Schule gehen bis zu der Hauptperiode des Gnostizismus gegen das Jahr 140 hinab. Die Stelle, die Marcion unserem Briefe in seinem Kanon anwies, läßt ein weiteres Herabgehen nicht zu. Wollten wir hier über diese Angaben sprechen, so würden wir der Frage nach der Echtheit vorgreifen.

Die Leser, an die der Brief gerichtet war, waren Christen heidnischen Ursprungs; dies geht unbestreitbar hervor aus R. 1, 13, wo sie durch das Pronomen ihr den gläubigen Juden gegenübergestellt werden, zu denen sich der Apostel rechnet (wir, B. 11. 12); ferner aus R. 2, 2. 3 und 11—22, die augenscheinlich an frühere Heiden gerichtet sind; und aus R. 3, 13 und 4, 17—19 („wie die andern Heiden thun“). Das Vorhandensein einer jüdischen Minderheit wird dadurch nicht ausgeschlossen, sie ergibt sich aus dem wir gegenüber dem ihr R. 1, 13 und 2, 3. Aber nicht ein Wort läßt bei ihr eine feindliche Haltung voraussetzen, die hätte zurückgedrängt werden müssen.

Von Soden hat die Behauptung aufgestellt, unser Brief sei an die Christenheit aus den Heiden im allgemeinen gerichtet und nicht an bestimmte heidenchristliche Gemeinden. Aber Tychikus kann nur zu einem Kreise einzelner Gemeinden gesandt worden sein (R. 6, 21); und Paulus oder der unbekannte Verfasser, der durch seinen Mund redet, kann nicht an die heidenchristlichen Gemeinden im allgemeinen Worte richten, die voraussetzen lassen, daß sie sich nicht persönlich kennen, so R. 1, 15; 3, 2. 4; 4, 21. Jedermann wußte, daß er die Mehrzahl dieser Gemeinden selbst gegründet hatte. — Wer sind nun die Leser? Etwa die Christen zu Ephesus? Wir haben bereits nachgewiesen, daß diese Annahme, die in der Kirche geherrscht hat, unzulässig ist. Dies folgt aus dem gänzlichen Fehlen aller persönlichen Erinnerungen und jeglichen Grußes, sowie aus den angeführten Stellen, die jede vorgängige Beziehung zwischen dem Apostel und denen, an die er schreibt, ausdrücklich ausschließen.

Macpherson erkennt den Sinn der Stellen nicht an, aus denen wir diesen Schluß ziehen. Das ἀκούσας, gehört habend (R. 1, 15), soll sich nach ihm wie das ἀκούων, hörend (Philem. B. 5), erklären. Es soll nur heißen, daß Paulus seit seiner Abreise von Ephesus gute Nachrichten von der Beständigkeit ihres Glaubens und ihrer Liebe erhalten hat. Aber ἀκούων ist Präsenz, und die Vergangenheit ἀκούσας hat vielmehr ihre Parallele in Kol. 1, 4, die sich auf Gläubige bezieht, welche Paulus nie gesehen hatte, und die keinen Zweifel über den Sinn der Epheserstelle läßt. Das „wenn ihr anders gehört habt“, R. 3, 2, bereitet Macpherson ebensowenig Schwierigkeiten; es enthält nicht die geringste Unsicherheit, sondern heißt: wie ihr, unter denen ich gelebt habe, sicherlich wißt. Das: so ihr anders von Christo gehört habt, R. 4, 21, bezöge sich auf die innere Unterweisung der Gläubigen durch den heiligen Geist. Der Leser möge selbst urteilen, ob das eine „gesunde und nüchterne Exegese“ ist, wie der Verfasser behauptet.

Das Fehlen von Grüßen und persönlichen Erinnerungen erklärt sich nach seiner Ansicht aus dem Ton „gehaltener Würde“, der in dem Briefe herrscht, und aus der Eile, die die baldige Abreise des Boten nötig macht. Solche Erklärungen sind wertlos.

Für uns ist der Schluß, den wir aus allen diesen Anzeichen ziehen, wie bereits gesagt, der, daß der Brief nicht allein nicht an die Epheser, sowie auch an andere, sondern daß er überhaupt gar nicht an sie gerichtet wurde.

Sollen wir nach Marcions Beispiel und auf Grund der Stelle Kol. 2, 1, wo die Laodiceer eng mit den Koloffern verknüpft und ausdrücklich zu den Christen gezählt werden, die Paulus unbekannt sind, unseren Brief als im besonderen an diese Gemeinde gerichtet ansehen, wie Mangold und andere meinen? In jedem Falle können wir nicht zugeben, daß er an die Laodiceer ausschließlich gerichtet sei. Denn wenn ihn der Verfasser besonders für sie bestimmt hätte, so würde er ihnen, sowie einem hervorragenden Gliede ihrer Gemeinde, nicht durch Vermittlung der Christen von Kolossä Grüße gesandt haben (Kol. 4, 15). Und wenn man mit Marcion annimmt, daß unser Brief zu den Laodiceern gelangen sollte, so muß man auch anerkennen, daß er gleichzeitig eine allgemeine Bestimmung haben mußte, die keinen besonderen Gruß zuließ. Und so stehen wir wieder vor der Hypothese eines Zirkularschreibens an Gemeinden, von denen Laodicea eine war, und das nichts anderes war, als unser Epheserbrief. Von Soden glaubt diesen Gedanken eines Zirkularschreibens zu widerlegen: Warum nicht einfach Kolossä mit in den Kreis aufnehmen und ihm außerdem einen eigenen Brief zukommen lassen? Und warum nicht den Laodiceern in dem für sie bestimmten Briefe dieselbe Anweisung geben, wie den Koloffern hinsichtlich des ihrigen (Kol. 4, 16)? Allein die Gefahr, die Kolossä drohte, konnte sich doch auch auf das nur wenige Stunden davon entfernte Laodicea ausbreiten; es konnte also dieser Gemeinde von Nutzen sein, auch von dem Spezialbriefe Kenntnis zu erhalten. Andererseits ließ die allgemeine Bestimmung des Briefes, den Laodicea erhalten sollte, nicht die Einreihung einer so besonderen Anweisung wie Kol. 4, 16 zu. Wir kennen den Grund nicht, aus dem Paulus keine besondere Abschrift des Zirkularschreibens für die Kolosser machen ließ. Ohne Zweifel nur, weil es ihm nicht erforderlich erschienen war. — Wer sollte nun aber, so wird weiter gefragt, in den Exemplaren des gemeinsamen Briefes die Lücke ausfüllen? Wahrscheinlich Tychikus bei der Übergabe an die einzelnen Gruppen von Gemeinden im Innern, für die dieselben bestimmt waren. Schnedermann hält dem entgegen, daß ein so kompliziertes Verfahren zu sehr nach der modernen Handlungsweise aussehe. Aber Paulus scheute sich nicht, neue Bahnen einzuschlagen, und man kann aus 2. Kor. 1, 1, aus Gal. 1, 2 und aus Offenbarung 1—3 sehen, daß apostolische Schriften oftmals an eine gewisse Anzahl von Gemeinden gerichtet wurden, ohne daß wir wissen, ob man sich damit begnügte, ein Exemplar in Umlauf zu setzen, oder ob man eine Anzahl von Abschriften anfertigte.

Welche Absicht verfolgte der Apostel, als er dem Kolosserbriefe einen allgemeineren an Gemeinden, die er nicht persönlich kannte, beifügte? So leicht verständlich die des Kolosserbriefes ist, so schwierig ist es die des Epheserbriefes festzustellen.

Baur meint, der Verfasser habe die Kirche durch die Darlegung eines höheren Begriffs von der Person Christi, die er so zum einigenden Mittelpunkt macht, in welchem alle Gegensätze sich ausgleichen, zu dem Bewußtsein ihrer Einheit erheben und auf die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Juden- und Heidenchristen hinwirken wollen. Derselbe Gedanke findet sich in der

Schule Baur's mit verschiedenen Schattierungen. Nach Hilgenfeld kämpft der Verfasser für das Recht der Heiden, in der Kirche eine gleichberechtigte Stellung mit den Judenthristen einzunehmen. Er sucht dadurch in jener Gemeinde Asiens den Paulinismus wieder zu Ehren zu bringen, den das von Johannes eingeführte Judenthristentum verdrängt hatte. Pfleiderer glaubt, die Absicht des Verfassers sei gewesen, der Zügellosigkeit der bekehrten Heiden und dem Antinomismus, der sie zum Bruch mit den Judenthristen trieb, Einhalt zu thun. Von Soden findet in dem Briefe keine Spur einer polemischen Absicht; der Verfasser hält infolge der Zerstörung Jerusalems alle Heidenchristen dazu an, sich eng zusammenzuschließen. Weiß hat einen sehr eigentümlichen Gedanken. Es gab in Kleinasien, wie der 1. Brief Petri beweist, der nach seiner Ansicht vor dem unsrigen geschrieben ist, eine große Zahl von Gemeinden, die nicht dem Paulus, sondern Christen, die aus Jerusalem gekommen waren und das apostolische Christentum vertraten, ihren Ursprung verdankten. Die Vereinigung dieser Gemeinden mit den von ihm selbst seit seiner Ankunft in Asien gegründeten strebt Paulus in diesem Briefe an. Holzmann und Reuß sehen als den zentralen Gedanken des Briefes den einen göttlichen Plan an, der die Entwicklung der sittlichen Welt beherrscht und zum Zweck hat, die ganze Menschheit zu vereinigen, die vordem in Judentum und Heidentum zerfiel. Sabatier legt unserem Briefe einen spekulativen Zweck bei: „Bis dahin war das Evangelium als Mittel zum Heil aufgefaßt worden; der Apostel erhebt es jetzt zu der Höhe eines universalen Prinzips.“ „Er macht in dieser Schrift den Versuch, die christliche Metaphysik zu behandeln.“ Er weist die Erlösung als „den ewigen Gedanken Gottes nach, der nicht nur alle Zeiten, sondern auch die ganze Welt umfaßt.“

Ohne auf die Prüfung aller einzelnen Anschauungsweisen einzugehen, begnüge ich mich, ihnen diejenige gegenüberzustellen, die sich bei vorurteilsfreiem Durchlesen aus dem Briefe selbst zu ergeben scheint. Der Verfasser will die Gemeinden, die in der Hauptsache heidenchristlich aus seiner Missions-thätigkeit in Asien herrühren, dazu anhalten, daß sie ihr moralisches Verhalten zu der ganzen Höhe der Heiligkeit erheben, welche ihre Würde als Glieder des Leibes Christi fordert; denn das kommt ihnen in gleichem Maße wie den Gliedern des alten erwählten Volkes zu. Von diesem Gesichtspunkte aus versteht man den ganzen ersten Teil des Briefes, der nur der Weg ist, um zu dem zweiten, dem wahren Zweck desselben, zu gelangen. Der ganze Brief ist in dem Verse R. 4, 1 zusammengefaßt: „So ermahne ich euch nun, daß ihr wandelt, wie sich's gebührt eurem Beruf, zu dem ihr berufen seid“; denn darauf zielt der ganze erste Teil, und der ganze zweite geht daraus hervor. Die Einheit der Kirche gehört ohne Zweifel als wesentlicher Zug zu dem Bilde, das der Apostel von dem heiligen Organismus des Leibes Christi zeichnet. Aber dieser Gedanke vermag weder das vollständige Vorbild des christlichen Lebens zu erklären, das Paulus in dem zweiten Teile entwirft, noch die Beschreibung des Kampfes und der Waffen des Christen am Schlusse des Briefes, die nicht die geringste Anspielung an die Einigkeit unter den Gliedern der Kirche enthält. Die Größe der Gnade für die Heidenchristen, und die Höhe der Heiligkeit, zu der diese Gnade sie beruft, das ist es, was den sogenannten Epheserbrief ausmacht. Die Mahnung zur Einigkeit spielt darin nur eine Nebenrolle, und der Versuch, eine christliche Metaphysik aufzustellen, überhaupt gar keine. Wenn der Apostel vor den Augen seiner Leser die „Weisheit vor der Welt“ (1. Kor. 2, 7) entfaltet, so denkt er nicht daran, ihnen einen spekulativen Genuß zu bereiten; er will sie ganz für Gott gewinnen durch die Erkenntnis des Ratschlusses seiner unbegrenzten und ewigen Liebe.

III. Die Echtheit.

Es ist seltsam, daß dieser von allen paulinischen am meisten angefochtene Brief gerade derjenige ist, welcher in der kirchlichen Tradition die stärksten Bürgschaften besitzt.

Das erste und wichtigste Zeugnis ist das des Ignatius von Antiochia (im Anfange des 2. Jahrh.), der an die Epheser schreibt (ad Eph. 12, 3): „Ihr seid der Ort des Durchgangs für die, die zu Gott erhoben sind, die Miteingeweihten Pauli, des geheiligten, der in dem ganzen Briefe eurer in Christo gedenkt.“ Ist dieser Sinn genau, so ist der griechische Ausdruck ungenau; denn der Text sagt wörtlich: in jedem Briefe, ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ. Hält man sich andererseits buchstäblich an diese Worte, so hat die Stelle keinen Sinn, da Paulus die Epheser nicht in jedem seiner Briefe erwähnt. Mir scheint es wahrscheinlich, daß man mit dem Bearbeiter der erweiterten Rezension lesen muß: πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσιν αὐτοῦ, „unaufhörlich in seinen Gebeten“, wie Eph. 1, 16; außer wenn man bei Annahme der ersten Übersetzung darin eine Anspielung an R. 1, 16 und an R. 3, 14 findet, wo Paulus am Anfange und in der Mitte des Briefes von seiner Fürbitte für die Leser spricht. Wie dem auch sei, durch die Bezeichnung der Epheser als Miteingeweihter (συμμόσται) des Paulus spielt Ignatius sehr wahrscheinlich an Eph. 3, 3 an, wo der Apostel von dem Geheimnis redet, das ihm offenbart worden ist, und das er seinerseits den Gemeinden offenbart. Diese Worte in Verbindung mit den andern: „Ihr seid der Durchgangsort für die, die zum Martyrium gehen“ (durch die Ignatius die Durchreise Pauli und seine eigene andeutet), beweisen, daß man schon zu jener Zeit die Gemeinde zu Ephesus als diejenige ansah, an die unser Brief gerichtet war. Darin liegt, glaube ich, nichts, was mit der von mir über diese Tradition gegebenen Erklärung unverträglich wäre. In dem Briefe an Polycarp (5, 1) sagt ihm Ignatius: „Empfehl den Brüdern im Namen des Herrn Jesu, ihre Weiber zu lieben, wie der Herr die Kirche liebt“, womit er ohne Zweifel an Eph. 5, 25—29 erinnert.

Polycarp schreibt etwas später an die Philipper (1, 3): „Wisset, daß ihr durch Gnade erlöst seid (χάρτι σωσμένοι), nicht durch die Werke (οὐκ ἐξ ἔργων), sondern durch den Willen Gottes in Jesu Christo.“ Diese Worte erinnern unbestreitbar an Eph. 2, 8—9. Die Art, wie derselbe Vater (ad Phil. 12, 1) das Wort Ps. 4, 5 anführt: „Zürnet ihr, so sündigtet nicht“, indem er es, wie Eph. 4, 26 geschieht, mit der Ermahnung verbindet: „Lasset die Sonne nicht über eurem Zorn untergehen“, läßt keinen Zweifel darüber zu, wie von Soden anerkannt, daß hier ein wirkliches Zitat vorliegt.

Wir haben gesehen, daß Marcion gegen 140 in seinem Kanon unseren Brief an seinem chronologischen Platze aufführte; er kam von Pontus. Die syrische Übersetzung im Orient, ebenso wie die alte lateinische Übersetzung und das Muratorische Fragment im Occident erkennen ihn in gleicher Weise als apostolisch an. Die Schule Valentins benutzte ihn häufig, sie zitierte nach der Angabe des Irenäus (1, 8, 5) Eph. 5, 13 als Wort Pauli. Nach den Philosophumena (6, 34. 35) wurde das Gebet Eph. 3, 16—18 von ihr mit der Formel zitiert: „Dies ist in der Schrift geschrieben“ (τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ), und Eph. 3, 5: „Das Geheimnis, welches nicht kundgethan ist in den vorigen Zeiten den Menschenkindern“, mit der Formel: „Der Apostel sagt.“ Wir konstatieren endlich, daß unser Brief ohne das geringste Anzeichen eines Zweifels über seinen Ursprung benutzt worden ist von Irenäus, Klemens und Tertullian, sowie von Origenes und Eusebius. Renan sagt klar: „Unter den Briefen, die den Namen des

Paulus tragen, ist der Epheserbrief vielleicht derjenige, der in der ältesten Zeit als eine Schrift des Heidenapostels angeführt wird.“

Schon Erasmus hatte seine Verwunderung über die Verschiedenheit des Stils zwischen diesem Briefe und den früheren ausgesprochen. Bestimmte Zweifel wurden zuerst von Usteri in seiner Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs, 1824, geltend gemacht. Als Schüler Schleiermachers stand er in diesem Punkte unter dem Einfluß dieses Lehrers. Nach den Vorlesungen des letzteren (nach seinem Tode herausgeg. Einl. ins N. T. 1845) ergaben sich in der That für ihn bedeutende Zweifel aus dem Fehlen des Namens des Timotheus in der Adresse, der doch damals bei Paulus war (Kol. 1, 1), aus der Weitschweifigkeit des Eingangs, aus dem Mangel an Haltung und an rhetorischer Form in der Entwicklung der Gedanken, aus dem Fehlen alles dessen, was an die persönlichen Beziehungen des Apostels zu der ephesinischen Gemeinde erinnerte, aus der bei den Lesern vorausgesetzten Unkenntnis seines Amtes als Heidenapostel; endlich aus der nochmaligen Ausführung des Inhalts eines früheren Briefes in einem zweiten. Der Gedanke eines Rundschreibens befriedigte ihn nicht. Dies alles führte ihn zu der Annahme, daß Tychikus oder ein anderer diesen Brief an die Gemeinden, die er besuchen sollte, abgefaßt, und daß Paulus ihn durchgelesen und dann mit seiner Unterschrift versehen habe.

Diese Zweifelsgründe wurden noch entschiedener von de Wette betont (Einl., 1826, und in seinem Kommentar, 1843). Unser Brief wäre eigentlich nur eine wortreiche Erweiterung des Kolosserbriefes, ohne jeden Gehalt infolge der Weglassung der Polemik, die die Seele dessen war, der als Muster gedient hatte. Ein hochbegabter Schüler des Apostels hat ihn noch in der apostolischen Zeit und zu einem irenischen Zweck geschrieben.

Der ernstlichste Angriff ist hier, wie in so vielen andern Fällen, von Baur und seiner Schule ausgegangen (Schwegler, Röstlin, Hilgenfeld, Hausrath u. a.). Dieser Gelehrte glaubte in unserem Briefe die Spuren gnostischer und sogar montanistischer Einflüsse zu erkennen, woraus hervorgeht, daß er ebenso wie der an die Kolosser einem um die Mitte des 2. Jahrh. lebenden Verfasser zugeschrieben werden muß; der Zweck des Schreibens, dem Apostel Paulus fremd, aber dem des johanneischen Evangeliums ähnlich, bestand darin, die verschiedenen Bestandteile der damaligen Kirche zu einer großen Einheit zusammenzuschließen. Der Verfasser hat es für nützlich gehalten, den mehr allgemeinen (nicht polemischen) Inhalt des ersten Schreibens in einem zweiten zu entwickeln, „sicherlich weil er glaubte, daß etwas, was zweimal in derselben Weise in zwei Briefen gesagt wäre, mehr Eindruck machen würde, als wenn es nur in einem gesagt wäre.“

Ewald schloß sich an die Kritik de Wettes an; Renan ebenfalls, er ließ jedoch den Einfluß Baur's auf sich wirken. Hat wohl Paulus seine Zeit damit verbringen können, eins seiner eigenen Werke nachzuahmen, aus einem eigenartigen und zielbewußten einen farblosen Brief zu machen? Übrigens giebt es in dem Epheserbriefe Worte, die der gewöhnlichen paulinischen Sprache fremd sind; der Satzbau ist weitläufig, matt, mit unnötigen Worten überladen, durch überflüssige Nebensätze verwirrt. Auch die Gedanken sind in vielen Punkten abweichend. Der Gnostizismus ist in diesem Briefe durchaus wahrnehmbar. Die Kirche wird als ein lebender Organismus aufgefaßt, was an das Jahr 75 oder 80 denken läßt, — hier trennt sich dieser Schriftsteller von Baur; — die Auffassung der Ehe ist von der des Paulus verschieden. Vielleicht hatte der Apostel Tychikus oder Timotheus beauftragt, den Brief als Rundschreiben dem Kolosserbriefe nachzubilden unter Beseitigung dessen, was einen örtlichen Charakter trug.

Die Verwerfung der Echtheit hat seitdem immer mehr Anhänger gefunden: in England Davidson; in Holland Scholten, Höckstra, Blom u. a.; in Deutschland Hönig, Hitzig, Holzmann, der in dem echten Teile des Kolosserbriefes den von dem Verfasser des Epheserbriefes (mittels des an die Hebräer und der Apokalypse) erweiterten Kern sieht, Ritschl, Pfleiderer, der das Schreiben einem von dem Verfasser des Kolosserbriefes verschiedenen und dem Montanismus schon näherstehenden Judenthristen zuschreibt, Weizsäcker, der den Fälscher bereits in der Art entdeckt, wie er Paulus von sich selbst reden läßt (Eph. 3, 1 ff.), der aber nichtsdestoweniger in dem Briefe Stellen voll Lebens, scharfe Gedankenblitze und bisweilen eine Sprache findet, die an den echten Paulus erinnert, Mangold, Schmiedel, endlich von Soden, den Verteidiger des Kolosserbriefes Holzmann gegenüber, und Alöpfer, der jetzt aus dem Lager der Verteidiger in das der Angreifer übergegangen ist. Es ist von besonderem Interesse, die Gründe zu verfolgen, die für die Überzeugung dieser beiden Gelehrten entscheidend gewesen sind. Für von Soden sind es die Verschiedenheiten des Stils, die neue Art die Kirche aufzufassen und von den zwölf Aposteln zu reden, eine abweichende Auffassung der Erlösung, das geistliche Wohnen Christi in der Kirche, das an die Stelle der Erwartung der Parusie getreten ist, u. s. w. Der Verfasser würde ein Jude der Diaspora sein, vielleicht zu Rom wohnhaft, denn er benutzt den 1. Petri- und den Hebräerbrief, oder in Kleinasien, weil er die Adresse zu Ephesus trägt, und den Kolosserbrief, das Evangelium des Lukas und die Apokalypse benutzt.

Für Alöpfer würde die Verschiedenheit des Stiles nicht entscheidend sein. Aber der echte Paulus kann nicht von den Aposteln als von solchen geredet haben, die mit ihm an der Offenbarung des Geheimnisses der Berufung der Heiden teilhaben (R. 3, 3—9; vergl. 2, 20—22). Die Erlösung verdanken wir nach diesem Briefe Christo, nicht mehr Gott; die Versöhnung findet zwischen Juden und Heiden statt, nicht mehr zwischen Gott und den Menschen (R. 2, 11—19). Bei Paulus bildet die Parusie den nahe bevorstehenden Abschluß der gegenwärtigen Zeit, während in diesem Briefe für die Entwicklung der Kirche noch zahlreiche Jahrhunderte in Aussicht stehen (*αἰῶνες ἐπερχόμενοι*, R. 2, 7). Einige andere Angaben von Unterschieden erscheinen mir künstlich und bedeutungslos.

Wir haben nun den Wert aller dieser Einwände zu prüfen.

Zunächst bemerken wir, daß alle diejenigen, die aus dem Fehlen der Grüße, sowie aus Worten hergenommen sind, die beweisen, daß die Leser dem Verfasser noch unbekannt waren, von selbst hinfällig werden, sobald der Brief als ein an die phrygischen Gemeinden im Innern Kleasiens gerichtetes Rundschreiben angesehen wird. Wir konstatieren ferner, daß die neuesten Kritiker die angeblichen, entweder gegensätzlichen oder verwandtschaftlichen Beziehungen zu dem Gnostizismus und zu dem Montanismus gar nicht mehr in Betracht ziehen. Zu dem, was wir hinsichtlich des Gnostizismus bei der Behandlung des Kolosserbriefes gesagt haben, haben wir nichts hinzuzufügen. Von dem Montanismus kann nicht die Rede sein, wenn es sich um eine Schrift handelt, die die Parusie nicht einmal erwähnt, die sehr wenig vom Geist (*πνεῦμα*) spricht, sondern lieber den Ausdruck in dem Herrn (*ἐν Κυρίῳ*) gebraucht, und die in den Propheten nicht Verkündiger zukünftiger Dinge sieht, sondern Ausleger des durch das Evangelium gegenwärtig vollbrachten Werkes. — Der Begriff der Kirche, als einer organischen, alle Einzelgemeinden umfassenden Einheit ist dem Geiste Pauli keineswegs fremd. Er sagt Gal. 1, 13, daß er „die Gemeinde Gottes“ verfolgt habe. 1. Kor. 10, 32 stellt er den Juden und den Griechen „die Kirche Gottes“ gegenüber. Nach

1. Kor. 12, 28 hat Gott „in der Kirche aufs erste gesetzt die Apostel“. Wenn also der Begriff der Einheit in unserem Briefe besonders hervorgehoben wird, wie auch, obwohl in geringerem Maße im Kolosserbriefe, so liegt das an der Art der Gegenstände, die in beiden Schriften behandelt werden, und in denen jene große Thatsache einen wichtigen Bestandteil ausmacht. Man kann nur den Scharfblick Renans bewundern, der wenigstens annähernd anzugeben weiß, in welchem Jahre dieser Gedanke in dem christlichen Bewußtsein aufgetaucht ist, und der hierdurch die Abfassungszeit unseres Briefes bis auf vier oder fünf Jahre feststellen zu können glaubt.

Was die Apostel angeht, so behandelt der echte Paulus sie nicht anders, als es in unserem Briefe geschieht, wenn er ihnen bei der Aufzählung der von Gott in der Kirche eingerichteten Gaben und Ämter, 1. Kor. 12, 28—29, den ersten Platz anweist („aufs erste die Apostel, aufs andere die Propheten“); oder wenn er 1. Kor. 15, 9. 11 in dem Werke der Gründung der Kirche ihr Zeugnis auf eine Linie mit seinem eigenen stellt; wenn er ihr Loos eng mit dem seinen verknüpft, 1. Kor. 4, 9; wenn er Röm. 16, 25. 26 sein Evangelium miteinbegreift in das allgemeine Zeugnis von Christo, worunter doch nur die Predigt verstanden werden kann. Und hat er nicht allen Grund so zu reden bei dem Gedanken an die Vision des Petrus zu Toppa (Apostelgesch. 10, 10 ff.) und in der Erinnerung an die Stellung jener Zwölf, die besonders erwählt waren zur Gründung der Kirche (Luk. 6, 13 ff.; Mark. 3, 13 ff.), und welche Worte gehört und öffentlich wiedergegeben haben, wie die folgenden: „Der Acker ist die Welt“; „Ich sage euch, viele werden kommen vom Morgen und vom Abend, und mit den Patriarchen im Himmelreich sitzen, aber die Kinder des Reichs werden ausgestoßen.“ Es ist wohl zu beachten, daß nicht die Thatsache der Berufung der Heiden an sich der Gegenstand der besonderen Offenbarung Pauli gewesen ist, sondern die Einfachheit der Bedingung ihres Eintritts, der Glaube allein.

Was die Bezeichnung als Heilige betrifft, die den Aposteln und Propheten (R. 3, 5) gegeben wird, so ist dieselbe durch den Begriff der Offenbarung, der die ganze Stelle beherrscht, veranlaßt. Die Propheten des alten Bundes werden Heilige genannt, Luk. 1, 70 („als Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten“), auf Grund der unmittelbaren Berührung mit dem heiligen Gott, die der Offenbarungsakt bei ihnen voraussetzt; aus demselben Grunde werden Röm. 1, 2 ihre Schriften mit demselben Beiwort erwähnt („welches er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der heiligen Schrift“). Ebenso redet ferner Paulus 1. Kor. 16, 1; 2. Kor. 8, 4; 9, 1 von der Kollekte für die Heiligen, worunter er die Judenchristen Palästinas versteht, nicht als hielte er sie für moralisch besser als die Gläubigen aus den Heiden, sondern weil sie einem durch die empfangene Offenbarung Gott in besonderer Weise nahen Volke angehören. Der Mensch, dem Gott sich mitteilt, damit er die göttliche Botschaft wiederum seinen Brüdern mitteilen könne, empfängt den Beinamen heilig, nicht weil er reiner ist als sie, sondern weil Gott ihn gewürdigt hat, sich seiner als Werkzeug zu bedienen. Es ist also nicht nötig, mit Reuß eine Interpolation zu Hülfe zu nehmen, um diese Bezeichnung zu erklären, die hier den Organen der neuen Offenbarung beigelegt wird.

Liegt wirklich etwas Unpassendes in der Art und Weise, wie Paulus R. 3, 1 ff. von seinem Apostolat und von seiner Einsicht in das Geheimnis Christi redet? Unbekannten Lesern gegenüber muß er für das Werk, das er zu ihren Gunsten treibt, und für die Lehre, die er ihnen giebt, ein höheres als nur menschliches Ansehen in Anspruch nehmen. Handelt es sich nicht um ihr Heil? Was er von sich persönlich hält, kann man B. 8 lesen.

Ist der Begriff der Höllenfahrt (Eph. 4, 9), der Paulus fremd sein soll, wirklich in der Stelle enthalten, und muß nicht in den Worten τῆς γῆς eine beifügende Ergänzung gesehen werden: „Die untersten Örter, die die Erde selbst sind“? Das ist die Frage. Wie dem auch sei, ließe sich wohl Röm. 14, 9 erklären, ohne den Gedanken der Niederkunft Christi zu dem Aufenthalt der Toten darin zu finden? — Die Behauptung, daß der Begriff der Ehe in unserem Briefe verschieden sei von dem, den Paulus im 1. Korintherbriefe gegeben hat, ist unrichtig. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur 1. Kor. 11, 3 und 7 nachzulesen.

Es ist ebenfalls unrichtig, daß der Universalismus unseres Briefes von dem des Paulus verschieden sei, daß er ausschließlich in der Aufnahme der Heiden in das jüdische Volk bestehe, welches das wahre, einzige Gottesvolk bleibe, daß die Erlösung endlich nach unserem Verfasser nur in der Beseitigung der Grenzmauer bestehe, die Juden und Heiden trennte. Die Versöhnung der Juden mit den Heiden ist zwar dem Zusammenhang entsprechend die erste R. 2, 13—15 hervorgehobene Thatsache; aber von B. 16 an erhebt sich der Verfasser zu der Thatsache höherer Art, von der jene abhängt, nämlich ihrer gemeinsamen Versöhnung mit Gott. Wenn Juden und Heiden zu einer einzigen neuen Menschheit vereinigt worden sind, so ist das nicht so geschehen, daß diese einfach jenen zugesellt worden wären. Daher sagt Ultramarine mit Recht, „die Versöhnung findet nicht auf jüdischem Boden statt“. In Christo sind beide durch die gemeinsame Versöhnung mit Gott zu einem höheren Gebiet erhoben worden (B. 16, τῷ θεῷ), und in diesem gemeinsamen Bereich des göttlichen Heiles sind sie sich begegnet und haben sich vereinigt, und so haben sie Zugang zu demselben Vater in demselben Geiste (B. 18).

Wenn man den Ausdruck Mitbürger der Heiligen gewaltsam dahin verstehen wollte, daß das Christentum in den Augen des Verfassers nur ein vervollkommnetes Judentum sei, und daß demnach die Heiden bei ihrem Eintritt in das Christentum thatsächlich Juden würden, so müßte man diesen Schluß mit noch größerem Recht aus der Stelle Röm. 11 ziehen, wo Paulus die bekehrten Heiden als wilde Ölweige darstellt, die auf den Stamm des edlen Ölbaums gepfropft werden.

Dadurch, daß man dem Ausdruck αἰῶνες ἐπερχόμενοι den Sinn von künftigen Jahrhunderten auf Erden giebt, als ob der Gedanke der Parusie hier durch den einer langsamen Entwicklung der Kirche ersetzt wäre, kommt man offenbar zu einer von der des Apostels gänzlich verschiedenen Anschauung. Allein woher will man das Recht zu einer solchen Auslegung nehmen? Von Soden sagt selbst: „Ein Ausdruck, zur Bezeichnung der messianischen Zeit, die mit der Parusie beginnt“; vergl. Mark. 10, 30 und Luk. 18, 10 (ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος).

Holzmann sagt, ein Brief, der nicht mehr das Recht der Heiden erörtert, sondern sich damit begnügt, es zu behaupten und seinen Triumph zu feiern, tritt schon dadurch aus der Zeit des Paulus hinaus, die eine Zeit des Kampfes war. Allein wer sagt uns, daß der Sieg, wenigstens ein relativer, nicht noch der Zeit Pauli hat angehören können? Die Briefe an die Galater und an die Römer waren nicht vergebens geschrieben worden; der Ton des zweiten ist bereits ein ganz anderer als der des ersten. Zehn Jahre ernstlichen Ringens, wie es der Apostel für die große Sache der Berufung und Befreiung der Heiden persönlich durchgeführt hat, und besonders die Erscheinung ungezählter Gemeinden inmitten der Heidenwelt, die das mosaische Gesetz nicht mehr beobachteten, in Asien, in Griechenland, in Italien, auf dem Schauplatz der Geschichte, das sind Thatsachen, die sicherlich nicht verfehlt

hatten, die Begriffe zu klären. Noch merkwürdiger aber ist es, daß dieser Sieg der Gegenstand staunender Betrachtung für den Verfasser unseres Briefes ist. Er preist ihn als etwas Neues, eben erst Gewordenes. Was in früheren Zeiten unbekannt war, ist nun endlich offenbar und zur Wirklichkeit geworden. Gerade das versetzt uns in die Zeit, wo der Apostel gegen Ende seiner Laufbahn bei dem Rückblick auf sein großes Lebenswerk darin mit Anbetung die Erfüllung des ewigen Planes Gottes erkannte.¹⁾

Wir kommen nun zu den ernstlichsten Einwänden. Da ist zunächst die Abhängigkeit, in der unser Brief von dem an die Kolosser stehen soll. Kann Paulus sein eigenes Schreiben nachgeahmt, sich selbst abgeschrieben haben? Die von de Wette und Holzmann aufgestellten Tabellen von Parallelen lassen keinen Zweifel über das litterarische Verhältniß, das zwischen beiden Schriften besteht. In der Erklärung dieser Thatsache gehen die Ansichten auseinander. Mayerhoff nebst einigen andern läßt die Echtheit des Epheserbriefes gelten und meint, der Verfasser des Kolosserbriefes habe einen Auszug daraus machen wollen. De Wette und andere glauben im Gegenteil, der Kolosserbrief sei das Original, und der Verfasser des Epheserbriefes habe ihn erweitert. Holzmann hat in seiner Schrift, die an Genauigkeit, ernster Arbeit und an Scharfsinn ein wahres Meisterwerk ist, gleichzeitig in beiden Briefen den Charakter der Ursprünglichkeit und der Abhängigkeit zu erkennen geglaubt und darauf die Hypothese gegründet, die wir ausgeführt haben. Alle diese Ansichten verkennen einen Hauptpunkt in dieser Frage, nämlich die Ursprünglichkeit beider Schriften hinsichtlich ihres zentralen Gedankens, ihres Zwecks und ihres Gedankenganges trotz jener teilweisen Übereinstimmung. Zuerst fallen die Abschnitte in das Auge, in denen die beiden Peripherieen zusammenfallen; aber auf die Dauer tritt der Abstand hervor, welche beide Schriften trennt.

Der Hauptgedanke des Kolosserbriefes ist das, was die Person Christi für die Kirche ist; der des Epheserbriefes das, was die Kirche für Christum ist und sein soll. Das, was Christus für die Kirche ist, hängt naturgemäß von dem ab, was er selbst durch sein Verhältniß zu Gott ist; daher das christologische Stück, welches den Ausgangspunkt des Kolosserbriefes bildet, und das von Soden nach seinem unglücklichen Gedanken ausscheiden will. — Das, was die Kirche für Christum ist, hängt natürlich ebenfalls davon ab, was sie in dem Gedanken und in dem Plane Gottes ist; daher der Abschnitt über die Kirche, der den Ausgangspunkt des Epheserbriefes bildet, und wo sie als die ewig Erwählte Gottes dargestellt wird mit der Bestimmung, der Leib, das heißt die Wohnung und das Organ Christi zu werden. — Der Zweck beider Briefe ist nicht minder verschieden als ihr Ausgangspunkt. Der erste will der Kirche zeigen, daß sie kein anderes Mittel der Heiligung außer Christo suchen soll, da sie alles vollauf in ihm hat; der zweite will ihr fühlbar machen, was sie sein soll, um ihrer herrlichen Bestimmung als eines vollkommenen Organs des verherrlichten Christus zu entsprechen. — Der Gang in beiden Schriften entspricht diesem doppelten Unterschiede des Zwecks und des Ausgangspunktes. In dem einen beginnt der Verfasser mit der Auseinandersetzung der Fülle des Heiles, das in der Person und in dem Werke Christi enthalten ist, dann beseitigt er die Methoden, die andere Mittel gebrauchen wollen. Der in dem andern befolgte Weg besteht darin, daß zuerst die unermessliche Größe der den Heiden gewordenen Gnade geschildert wird, die berufen sind, in Gemeinschaft mit den Juden den Leib Christi zu bilden, und daß dann das Bild dessen gezeichnet wird, was die Kirche der Heidenwelt sein soll, um sich dieser herrlichen Stellung würdig zu erweisen.

1) Siehe die herrlichen Bemerkungen von Salmon darüber, Introd., S. 428—431.

So erkennt man die Verschiedenheit der beiden Kreise, in denen beide Briefe sich bewegen, und der beiden Mittelpunkte, die ihre Bewegung beherrschen; für den einen Christus, für den andern die Kirche. Aber man versteht so auch, daß sie in einem Teile ihrer Fläche zusammenfallen müssen: Die Darlegung dessen, was Christus für die Kirche ist, und dessen, was die Kirche für Christum ist, berühren sich zu nahe, als daß ein Verfasser, der beide Gegenstände nach einander behandelt, ohne Pedanterie es vermeiden könnte, sich in den gleichartigen Stücken zu wiederholen. „Überraschend wäre es, sagt Renan selbst, wenn es anders wäre.“ Paulus ist so vernünftig gewesen, diese Wiederholung nicht zu scheuen. Weil Holtzmann diesen so einfachen und so natürlichen Vorgang nicht zugeben konnte, hat er sich in die unlösbare Verwirrung und in die grenzenlose Willkür gestürzt, durch welche seine große Arbeit vereitelt worden ist.

Außer der Nachahmung des Kolosserbriefes wird die des 1. Briefes Petri, des Hebräerbriefes und der Apokalypse angewendet. Aber weshalb sollen wir Übereinstimmungen, die aus dem gemeinsamen Schatz christlicher Gedanken und aus persönlichen Beziehungen der Verfasser dieser Schriften unter einander herrühren können, als Beweise litterarischer Abhängigkeit ansehen? Kann man sich den Verfasser einer so ursprünglichen und ich möchte sagen, in sich geschlossenen Schrift, wie der Epheserbrief ist, bei seiner Arbeit vorstellen, wie er hier einen Satz abschreibt, dort ein Stück eines Satzes, oder ein Wort aus der einen oder andern der obengenannten Schriften? Der erste Brief Petri ist ausschließlich zu dem Zweck geschrieben, die Kirche auf die Verfolgung vorzubereiten, die zu drohen schien, und von dieser Schrift sollte der Epheserbrief beeinflusst sein, der auch nicht einen Augenblick die Idee des Leidens im allgemeinen berührt, noch weniger die der Verfolgung! Man führt den Ausdruck an dem bösen Tage (R. 6, 13) an; aber derselbe ist ganz unbestimmt und hat nach dem Zusammenhange einen moralischen und rein individuellen Sinn; und dieser Ausdruck, der allein an den Gedanken des Petrusbriefes erinnern könnte, ist diesem fremd. Die Beziehungen zu den beiden andern Schriften bestehen wohl nach dem Inhalt, nicht aber nach der Form. In jedem Falle aber müßte, wenn eine Nachahmung vorgelegen hat, nachgewiesen werden, daß der Vorgang nicht in umgekehrter Weise stattgefunden hat, als angenommen wird.

Ein wirklicher, ernster Einwand gegen die Echtheit unseres Briefes, der, wie ich zugesteh, oft Zweifel in mir hervorgerufen hat, ist der aus dem Stil dieser Schrift hergenommene; nicht etwa die 78 Hapaxlegomena (den andern paulinischen Briefen gegenüber) oder die 34 (dem übrigen N. T. gegenüber), welche angeführt werden; — hierüber verweisen wir auf das S. 77 Gesagte. Man spricht von Wortfülle, von Schwerfälligkeit, von Verworrenheit. Ich glaube, daß dies übertrieben ist. Man bemerkt in dieser Schrift eine Fülle von Beiwörtern, einen Reichtum von Ergänzungen oder Synonymen, Reihen von Zwischenätzen, die ungeachtet der Größe und Mannigfaltigkeit der Gedanken von der kraftvollen Nüchternheit abstechen, welche im allgemeinen den Stil des Paulus auszeichnet. Ist anzunehmen, daß der Gedanke des Apostels sich je in eine derartige oratorische Form hat kleiden können? Ich halte das nicht für ausgeschlossen. Der Ton eines Liedes ist ein anderer als der einer Abhandlung. Ein Triumphgesang gleicht nicht einem Kriegsgeschrei. Die Anlage Pauli war biegsam genug, um seine Schreibweise ganz verschiedenen Schriftgattungen anzupassen. Er erinnert die Korinther daran (1. Br. 14, 18), „daß er mehr mit Zungen redet als sie alle“. Wir wissen mehr oder weniger, was unter dem Ausdruck Zungenreden zu verstehen ist, eine Rede nämlich, in der die Überfülle des Gefühls über die Thätigkeit der Vernunft hinaus-

ging. Paulus fordert deshalb von dem, der in der Versammlung in Zungen reden will, daß er den Inhalt dessen, was er in der Verückung, der seine Seele sich hingegeben, gesagt hatte, auslege. Eine solche Rede war nach B. 6 ganz verschieden von einer Belehrung und selbst von einer Weissagung. Der sie beherrschende Charakter ist nach B. 18 die Dankagung, die εὐχαριστία. Dies ist nun auch gerade der Charakter unseres Briefes zumal in dem ersten Teile, wo die angegebenen besonderen Züge am meisten hervortreten; siehe besonders die Stellen R. 1, 3—14; B. 15—2, 10; 19—22; R. 3, 13—21. Ich behaupte keineswegs, daß diese Stücke die Auslegung einer Zungenrede gewesen seien, ich sage nur, daß der Geist des Apostels fähig war, sie hervorzubringen. Das Verlangen des Apostels, den Christen Asiens, die vormalig in das grösste Heidentum versunken waren, die Größe des nach dem ewigen Plane für sie und zwar durch sein Amt vollbrachten Werkes der Gnade fühlbar zu machen, konnte ihn wohl zu solchem Aufschwung der Rede führen und ihm jene neuen Laute eingeben.

Wenn es uns auch einige Schwierigkeit macht, diesem Gedanken Folge zu geben, so müssen wir andererseits die viel größeren Schwierigkeiten in Betracht ziehen, die sich aus der Annahme ergeben, daß ein 10, 30, 60 Jahre nach dem Tode des Apostels auftauchender Brief, der durch die wörtliche Entlehnung ganzer Sätze aus dem Kolosserbriefe seine betrügerische Abfassung verriet, von allen Gemeinden, von denen Asiens, insbesondere von der zu Ephesus selbst ohne den Schatten eines Widerspruchs aufgenommen worden sein sollte. Man denke nur an die unerhörte Frechheit desjenigen, der es Jahre nach dem Tode des Apostels gewagt haben sollte, folgenden Satz zu schreiben: „Auf daß aber ihr auch wisset, wie es um mich steht, und was ich schaffe, wird's euch alles kund thun Tychikus, mein lieber Bruder.“ Ich frage noch, wie es zugehen sollte, daß ein so gewissenloser Verfasser nicht am Schlusse seines Nachwerks den gewöhnlichen Gruß Pauli nachahmte und aus dem vielbenutzten Briefe die Worte abschrieb (Kol. 4, 18): „Mein Gruß mit meiner, des Paulus, Hand.“ Dieser Unterschied erklärt sich im Gegenteil ganz naturgemäß, wenn der eine der Briefe von Paulus direkt an eine besondere Gemeinde gerichtet wurde, während die Exemplare des andern vielleicht fern vom Verfasser abgeschrieben werden mußten. Endlich ist es nicht leicht zu verstehen, wie ein Schreiben über die Kirche, das zu einer der vorausgesetzten späteren Zeiten verfaßt wurde, keinerlei Anspielung an die Leiden der Christen und an die schreckliche Tragödie der neronischen Verfolgung enthalten sollte.

Das Ergebnis aller dieser Erwägungen erscheint uns nicht zweifelhaft. Die Gründe für die Echtheit sind trotz mancher Schwierigkeiten, die wir anerkannt haben, in unseren Augen nicht nur vorwiegend, sondern entscheidend.

IV. Die Frage der Priorität.

Es erübrigt uns nun nur noch, in der Kürze eine Frage zu prüfen, die im Vergleich mit der eben behandelten von geringem Gewicht zu sein scheint, nämlich die nach der Priorität des einen oder des andern der beiden Briefe, die in demselben Augenblicke des Lebens des Apostels durch denselben Boten befördert wurden. Ich kann nicht mit Eichhorn, Kredner, Hug, Anger, Mayerhoff, Reuß, Hofmann u. a. glauben, daß der Epheserbrief der zuerst geschriebene sei. Es ist natürlicher mit Neander, Harleß, Olshausen, Meyer, Schenkel, Sabatier u. a. zu denken, daß von beiden einander ergänzenden Briefen derjenige, der durch eine ausdrückliche Anfrage und durch ein bestimmtes Bedürfnis hervorgerufen worden ist, voranging, und daß der andere, nicht allgemeinere, wie oft mit Unrecht gesagt wird, sondern einem mit dem des ersten in enger Beziehung stehenden Gegenstande gewidmete

aus einer Besorgnis entstanden ist, welche durch die Abfassung des ersten veranlaßt wurde. Abgesehen von diesem entscheidenden Grunde scheinen mir die andern, die für die eine oder die andere Anschauungsweise angeführt werden, ganz unhaltbar. Die Verteidiger der Priorität des Kolosserbriefes führen immer wieder das καὶ ὑμεῖς, ihr auch, Eph. 6, 21 an (als ob Paulus sagen wollte: ihr, wie auch die Kolosser, an die ich einen Brief geschrieben habe); während die Anhänger der entgegengesetzten Meinung sich auf Kol. 4, 16 berufen, da der Epheserbrief schon geschrieben sein mußte, als Paulus den Kolossern schrieb, ihn von Laodicea aus sich kommen zu lassen. Beide Gründe erscheinen mir gleicherweise wenig stichhaltig. Der erste fällt durch die Thatfache, daß die vorgebliche Anspielung an den Kolosserbrief unmöglich ist, weil die Leser ohne eine Erklärung darüber das Vorhandensein dieses Briefes nicht ahnen konnten. Das καὶ ὑμεῖς, ihr auch, mußte im Gegenteil für sie völlig verständlich sein, sobald sie die Bestimmung des ihnen vorliegenden Briefes für einen weiteren Kreis von Gemeinden erkannten. Der entgegengesetzte, aus Kol. 4, 16 entnommene Grund hat keinen größeren Wert; denn der Apostel konnte sehr wohl im voraus von dem Rundschreiben reden, welches er eben abfassen wollte, oder er kann auch diesen Auftrag im Kolosserbriefe noch hinzugefügt haben, nachdem jenes bereits vollendet war. — Was die aus den Parallelstellen für die eine oder andere Ansicht hergenommenen Gründe betrifft, so begnüge ich mich damit, Weiß' Wort beizufügen: „Sie entbehren jeglichen Wertes, sobald man beide Briefe demselben Verfasser zuschreibt.“

V. Schlußbetrachtung.

1. Die Briefe an die Kolosser und Epheser stellen in keiner Weise einen Deutero-Paulinismus nach dem jetzt aufgetretenen Ausdruck dar, durch den die Schüler des Apostels nach seinem Tode seine Lehre zu vervollständigen und den neuen Bedürfnissen der Kirche anzupassen gesucht hätten. Sie bedeuten auch nicht einen Fortschritt seines Gedankens, durch den er selbst den Versuch gemacht hätte, die einfache Predigt des Heiles, die ihn bis dahin allein beschäftigt habe, durch einen Entwurf christlicher Metaphysik zu krönen. Die Lehren dieser Briefe beleuchten eine wesentliche und notwendige Seite des göttlichen Heiles, welches der Welt zu verkündigen er von obenher den Auftrag empfangen hatte.

Der Apostel hatte selbst in seinen früheren Briefen von einer geistlichen Speise gesprochen, die nur für die Erwachsenen bestimmt war, und die er aus diesem Grunde wegen des Zustandes der Kindheit, dem sie noch nicht entwachsen waren, den Korinthern nicht darbieten konnte. Ihnen hatte er nur die Milch des Wortes reichen können. Er bezeichnet damit (1. Kor. 2, 2) die Predigt von Christo als dem Gefreuzigten, von dem, der von keiner Sünde wußte und für uns zur Sünde gemacht ist, in dessen Tode wir durch den Glauben die Gerechtigkeit vor Gott finden, die uns fehlt, und die volle Versöhnung mit ihm. Das war die Milch, mit der er den entstehenden Glauben der Korinther genährt hatte. Was verstand er nun unter starker Speise, die er ihnen später gegeben haben würde, wenn ihr inneres Wachstum in normaler Weise fortgeschritten sein würde? Die Briefe an die Epheser und an die Kolosser lehren es uns. Nachdem der Gläubige die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum, den für ihn Gefreuzigten, gefunden hat, und so der Grund des persönlichen Heiles in ihm gelegt ist, muß ein neues göttliches Werk beginnen als Ergänzung des ersten, und ohne welches dieses bald verkümmern würde, wie eine Pflanze, die sich nicht normal entwickelt hat.

Dieses neue Werk, welches allein das Heil vollbringt und sichert, besteht darin, daß das heilige Leben Christi an die Stelle unseres verderbten Lebens

tritt. Dies ist eine Seite des Heiles, die häufig von solchen, die sich Christen nennen, vergessen wird. Sie ist in gewisser Weise von der Erweckung erkannt worden, die im Anfange unseres Jahrhunderts eine so wohlthuende Erneuerung in der Kirche gewirkt hat. Man bildet sich ein, daß die Heiligung der Rechtfertigung von selbst folgen muß, daß dazu das Gefühl der Dankbarkeit des Gläubigen für die empfangene Gnade der Vergebung genüge. Paulus läßt in unseren beiden Briefen den wirklichen Gedanken Gottes hierüber hervortreten. Christus, der lebendige, verherrlichte Christus, in dem die Fülle der Gottheit wohnt, ist es, der in unserem gerechtfertigten Herzen wohnen und dadurch bewirken muß, daß die Fülle Gottes in uns Wohnung mache und das Werk unserer Heiligung schaffe. Er ist, sagt Paulus selbst 1. Kor. 1, 30, unsere Heiligung ebenso wie unsere Gerechtigkeit. Und was er für den einzelnen thut, das thut er dadurch auch für den ganzen Leib.

Dies ist nicht ein Schluß menschlicher Logik, den Paulus dem Faden seiner eigenen Spekulation folgend gezogen hätte, sondern es ist der Gedanke Gottes selbst, der, wie Paulus sagt (1. Kor. 2, 7), den Plan des Heiles zu unserer Herrlichkeit vor der Welt verordnet hat. Ohne diese Krönung (das Werk Christi in uns) würde das göttliche Heil jenem begonnenen und unvollendet gebliebenen Turme gleichen, von dem Jesus einst zu seinen Jüngern sprach. Man lese Röm. 6, 9—10 nach, wo die Teilnahme an dem Leben Christi ausdrücklich als das bezeichnet wird, was die Zurechnung seines Todes ergänzen muß, um uns vor dem Zorne sicherzustellen, und Gal. 2, 20, wo der Apostel von Christo als dem spricht, dessen Leben an die Stelle seines eigenen getreten ist, und man wird verstehen, daß der Apostel, als er diese beiden Briefe schrieb, nicht einem Einfall seines spekulativen Geistes gehorchte, daß er vielmehr den Gemeinden Asiens ein wesentliches Moment des Heiles darbot, dessen ausführliche schriftliche Niederlegung ihre geistlichen Bedürfnisse in diesem Augenblicke forderten.

2. Ich habe es nicht für nötig erachtet, mich im Laufe dieser Untersuchung bei einem Umstande aufzuhalten, auf welchen man in neuerer Zeit einigen Wert gelegt hat, nämlich den Gebrauch gewisser Ausdrücke, die auf die hellenischen Mysterien anzuspieren scheinen (*μυστήριον, τέλει, φωτίζειν*, u. s. w.). Ich sehe wirklich nicht ein, warum der Apostel Paulus nicht das Vorhandensein jener alten Gebräuche gekannt haben sollte, die in dem griechischen Leben eine so große Rolle spielten, und ich verstehe nicht, warum man nicht zugeben könnte, daß er durch diese Anspielungen, wie in Athen bei der Berufung auf den unbekannten Gott, habe zeigen wollen, daß das Evangelium das alles in Wahrheit besitzt, wovon die Welt nur Ahnungen oder Zerrbilder hat.

3. Ich habe auf das Verhältniß der großen Briefe der dritten Missionsreise unter einander hingewiesen, welches zwar keineswegs beabsichtigt ist, sie aber zu einer Art Trilogie gestaltet. Ein ähnliches Verhältniß tritt uns bei den drei zuletzt behandelten Briefen entgegen. Die Beziehung zwischen den beiden größeren fällt in die Augen; die göttliche Herrlichkeit des Hauptes und die hohe Schönheit des Leibes sind die beiden Hauptgedanken, die mit ihren Wechselbeziehungen die beiden Schriften, in denen sie behandelt werden, zu einem untrennbaren Paar machen. Und was den dritten kleineren betrifft, so nimmt er gleichsam als Beigabe seinen Platz neben jenen ein, indem er den Adel jedes Gliedes des Leibes, und wäre es auch das geringste, hervortreten läßt.

Diese drei Briefe sind gewissermaßen die allseitige Entfaltung des reichen Inhalts des Wortes Jesu: Ich bin der Weinstock, ihr die Reben.

Der Brief an die Philipper.¹⁾

I. Die Gründung der Gemeinde.

Die Stadt Philippi erhielt ihren Namen von Philipp, dem Könige Macedoniens und Vater Alexanders des Großen, der sie als Grenzfestung zwischen seinem Reiche und Thracien wiederaufgebaut hatte. Früher hieß sie Krenides, „die Quellen“, wegen der zahlreichen Bäche, die die Hochebene, auf der die Stadt liegt, bewässern, und besonders von dem Hauptwasserlauf, dem Gangites, der sich eine Stunde weiter westlich in den Strymon ergießt. Als Seehafen diente ihr Datos oder Neapolis, drei Stunden südlich am ägäischen Meere gelegen. In der Ebene von Philippi hatte sich vor nicht langer Zeit durch den Sieg des Oktavius und Antonius über die letzten Verteidiger der Republik, Brutus und Cassius, das Schicksal der Welt entschieden. Nach der Niederlage des Antonius, die bald darauf folgte, wies Oktavius die Stadt Philippi den übriggebliebenen Soldaten seines besiegten Nebenbuhlers als Wohnsitz an. So wurde Philippi römische Kolonie mit italischem Bürgerrecht. Verwaltet wurde es, wie alle Kolonien dieser Art, von einer Behörde mit dem Namen Duumviri. Es befand sich daselbst eine Anzahl von Juden, die jedoch, wie es scheint, zur Errichtung einer eigentlichen Synagoge nicht ausreichte, so daß sie sich am Sabbat am Ufer des Flusses versammelten, um ihre Waschungen und Gebete zu halten.

Im Herbst des Jahres 52 war Paulus auf seiner zweiten Reise mit Silas und Timotheus nach Troas, am asiatischen Ufer des ägäischen Meeres gekommen, und zwar infolge einer geheimnisvollen Hemmung, die sie verhindert hatte, ihr Werk in Kleinasien zu treiben. Paulus wurde durch die bekannte Vision aus der Verlegenheit, in welche diese Schickung ihn und seine Reisegefährten versetzt hatte, befreit und begab sich alsbald mit Silas, Timotheus und dem Verfasser der Apostelgeschichte, Lukas, wahrscheinlich einem alten Bekannten von dem Aufenthalt zu Antiochia her, nach Macedonien und überschritt die Grenze zwischen Asien und Europa. Der Bericht über die Gründung der Gemeinde zu Philippi ist bekannt, s. Apostelgesch. 16. Hier wie anderswo vermittelte die Synagoge, oder was an ihrer Stelle stand, ihm den Eingang in die Bevölkerung. Die erste Person, die getauft wurde, war eine Proselytin aus Kleinasien, deren Haus die Wohnung der Missionare wurde. Es wäre überflüssig, auf die weiteren Vorgänge im einzelnen einzugehen. Als Paulus sein römisches Bürgerrecht geltend gemacht hatte und Philippi verließ, konnte er sich von einer Schar von Brüdern in Christo verabschieden, die er als den Kern einer lebendigen Gemeinde unter der Leitung des Lukas ließ (B. 40). Dies geschah gegen Ende des Jahres 52. Er sah die junge Gemeinde bis zu dem Ende seines Aufenthaltes zu Ephesus nicht wieder; damals begab er

1) Spezielle Kommentare:

Rheinwald, 1827. — Matthies, 1835. — Hölemann, 1839. — Rihet, 1841. — Zatho, 1857. — Weiß, 1859. — Bisping, 1866. — Schnedermann, in dem Kurzgef. Komm., 1888. — Lightfoot, 1868; 6. Aufl. 1881. — Cadie, 1884. — Ellicot, 1888. — Moule, 1889. — Lipsius, in dem Hand-Kommentar, 1891.

Besondere Abhandlungen:

Lünemann, Pauli ad Phil. Ep., 1847. — Ernesti, in den Stud. u. Krit., 1848. — Grimm, Litter.-Blatt der Allg. R. Zeitung, 1850, 1851. — Reisch, de l'Auth. de l'Ep. aux Phil., 1850. — Schenkel, in dem Bib.-Lexikon, 1872. — Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol., 1871, 1873, 1875, 1877. — P. Schmidt, Neutest. Hyperkritik, 1880. — Holsten, in den Jahrb. f. prot. Theol., 1885 und 1886. — Weissenbach, Zur Auslegung von Phil. 2, 5—11, 1884. — Zahn, Zeitschr. f. kirchl. theol. Wiss., 1885.

sich zunächst nach Achaia, dann nach Macedonien; das war die Zeit, wo der Konflikt zwischen ihm und der korinthischen Gemeinde auf dem Höhepunkt stand (im Jahre 57). Nach Ephesus zurückgekehrt verließ er es bald wieder nach dem von Demetrius erregten Aufruhr und ging nochmals nach Macedonien (2. Kor. 2, 12—13). Damals beschäftigte ihn insbesondere die Kollekte für die Armen Jerusalems; er fand die Christen in Philippi, in Thessalonich und in den andern macedonischen Städten nicht nur bereit, ihre Güter, sondern auch sich selbst für das Werk des Herrn hinzugeben (2. Kor. 8, 1—5); das war im Jahre 58. Endlich im Frühling des folgenden Jahres verweilte er auf der Reise nach Jerusalem zur Begleitung derer, die die Kollekte dorthin brachten, während der Osterwoche zu Philippi. Während der mehr oder minder langen Zwischenräume zwischen diesen vier Besuchen scheinen die Beziehungen des Apostels zu der Gemeinde niemals ganz aufgehört zu haben. Es lag den Philippern am Herzen, ihm in seinem so arbeitsvollen Leben Erleichterung zu verschaffen; sie unterstützten ihn von Zeit zu Zeit durch Geldsendungen, und Paulus, der ihren hohen Sinn kannte, scheute sich nicht, von ihnen einen Dienst anzunehmen, den er von anderen Gemeinden abgelehnt haben würde; das bot ihm natürlich jedesmal eine Gelegenheit, ihnen seinen Dank auszusprechen, und damit verbanden sich dann die übrigen Mitteilungen, die er ihnen etwa zu machen hatte.

Solcher Art waren die Beziehungen zwischen Paulus und dieser vor allen geliebten Gemeinde, die er (Phil. 4, 1) „seine Freude und seine Krone“ nennt.

II. Der Inhalt des Briefes.

Dieses Schreiben, das man „den briefartigsten unter den Briefen“ genannt hat, behandelt keinen besonderen Gegenstand. Der eigentliche Zweck ist ein Dank, mit dem der Apostel, wie ein Vater, der an seine Familie schreibt, um ihr für einen Beweis der Liebe zu danken, thun würde, Nachrichten und Ermahnungen verbindet. Die beiden letzteren Momente wechseln im Verlauf des Briefes ab; die Dankagung schließt ihn. Wenn man aus Anlaß eines besonderen Umstandes schreibt, kann man diesen entweder am Anfange oder am Ende besprechen. Es ist leicht verständlich, daß Paulus, da es sich um eine Geldangelegenheit handelte, vorgezogen hat, nicht damit zu beginnen. Der Brief besteht wie gewöhnlich aus drei Teilen:

1) dem Eingang, der die Adresse, eine Dankagung und eine Fürbitte umfaßt (R. 1, 1—11);

2) dem Hauptteil, der Nachrichten mit Ermahnungen untermischt enthält (B. 12—4, 9);

3) dem Schluß, der besonderen Mitteilungen gewidmet ist (B. 10—23).

Man sieht, daß dieser Brief in mehrfacher Hinsicht und durch seinen ganz persönlichen Inhalt sich dem an Philemon nähert; er bietet aber nichtsdestoweniger, wie dieser, dieselbe logische Anordnung, wie alle übrigen.

Der Eingang (R. 1, 1—11).

Die Adresse enthält einige interessante Besonderheiten. Der Apostel stellt neben seinen Namen den des Timotheus. Es liegt ihm daran, demselben diesen Ehrenplatz zu geben; denn er vergißt nicht, daß er sein Mitarbeiter bei der Gründung der Gemeinden Macedoniens gewesen war. In der Adresse der beiden Korintherbriefe verfährt er ihm und Silas gegenüber ebenso. Das Verhalten des Apostels gegen die Genossen seines Werkes ist immer rücksichtsvoll. Doch läßt er sich dadurch nicht abhalten, späterhin von Timotheus in der dritten Person und von sich selbst in der ersten zu

reden, als schriebe er nur in seinem eigenen Namen. — Er wählt in der Adresse nicht den Titel eines Apostels, sondern nur den allgemeineren eines Knechtes Jesu Christi; das ist ein weiterer Beweis des Zartgefühls, das sich mit seinen jungen Arbeitsgenossen unter einer gemeinsamen Bezeichnung vereinigen zu können sucht. — Der Ausdruck Heilige in Christo, mit dem er die Glieder der Gemeinde bezeichnet, weist auf ihre Hingabe an Gott durch den Glauben an den hin, der das Band zwischen der Gemeinde und diesen beiden Männern geknüpft hat.

Endlich werden in der Adresse zum erstenmale zwei Klassen von Kirchensbeamten erwähnt: die Bischöfe, die wir nach Apostelgesch. 20, 17 und 28 mit den Presbytern glauben identifizieren zu können. Dies war das höchste Amt, welches mit der gesamten Fürsorge für die äußere und die geistliche Leitung der Gemeinde betraut war (vergl. 2. Kor. 12, 28, *κυβερνήσεις*), noch nicht aber berufsmäßig mit dem Lehramt; denn die Gaben und unter ihnen die der Lehre wurden zu jener Zeit noch in völliger Freiheit ausgeübt (vergl. Röm. 12, 7). Ferner die Diakonen, mit dem Beruf, im Namen der Kirche den Notleidenden, den Witwen und Waisen, den Kranken, den Brüdern auf der Durchreise u. s. w. Hilfe zu bringen; vergl. 1. Kor. 12, 28 (*ἀντιλήψεις*). Es ist ganz natürlich, daß in dieser Gemeinde, der ältesten Europas, diese beiden wesentlichen Bestandteile der kirchlichen Organisation zuerst vorkommen. Vielleicht aber hatte der Apostel einen noch bestimmteren Grund, sie hier zu erwähnen, wenn sie es waren, die den Schritt veranlaßt hatten, für den der Apostel der Gemeinde am Schlusse dankt.

Die Danksgiving bringt die Befriedigung lebendig zum Ausdruck, welche der Apostel über die von den Philippern von ihrer Bekehrung an bis jetzt bewiesene thätige Teilnahme an der Predigt des Evangeliums empfand. Dann spricht er die Hoffnung aus, daß Gott das in ihnen angefangene Werk vollenden werde bis auf den Tag Jesu Christi. Er kann nicht anders von ihnen denken; solche gute Hoffnung fließt aus der Liebe, mit der er erfüllt ist gegen die, die ohne Unterlaß an seinen Leiden und Mühen für die Sache des Herrn Anteil genommen haben. Demgemäß bittet er Gott unaufhörlich, daß ihre Liebe sich entfalte in Gaben christlicher Erkenntnis, in geistlichem Takt, in Lauterkeit, in gegenseitiger Erbauung, in Früchten der Gerechtigkeit zum Lobe Gottes (B. 9—11).

Der Hauptteil des Briefes (A. 1, 12 — 4, 9).

Der Apostel geht in diesem Schreiben ungezwungen von den Nachrichten zu den Ermahnungen und von diesen zu jenen über. Ein anderer Plan tritt nicht hervor.

Erstes Stück: Nachrichten über den Apostel selbst (A. 1, 12—26).

Die Philipper, die sich für Pauli Person lebhaft interessierten, konnten fürchten, daß eine so lange Gefangenschaft seine apostolische Thätigkeit gänzlich gelähmt habe. Da teilt ihnen Paulus im Gegenteil mit, daß diese Gefangenschaft um des Namens Christi willen in dem ganzen Prätorium und darüber hinaus kund geworden sei. — Dieser Erfolg wurde ohne Zweifel ganz besonders dadurch herbeigeführt, daß die Soldaten, die sich bei ihm ablösten, von dem Gefangenen, der so ganz anders als die übrigen war, erzählt hatten, sowie dadurch, daß seine Unterredungen mit ihnen Besuche veranlaßten. — Weiter berichtet er, daß aus Anlaß seiner Ankunft unter den Christen Roms eine kraftvolle Missionsbewegung entstanden sei. Zwar arbeiten nicht alle in demselben Geiste. Manche verkündigen Christum mit einem Gefühl des Ubelwollens gegen das Werk und die Person des Apostels, — das waren natürlich Judaisten, — aber andere thun es unter den Beweisen der lebendigsten Teil-

nahme für ihn und in Übereinstimmung mit ihm. Was schadet das? ruft Paulus bei dem Gedanken an jene. Wenn sie auch persönlich gegen mich arbeiten, so tragen sie doch zu der Ausbreitung der Erkenntnis Christi bei, und darüber freue ich mich, und werde ich mich stets freuen (B. 12—18). Man hat an diesem edlen Worte Anstoß genommen und darin einen Widerspruch mit dem von Paulus im Galaterbriefe über dieselben Judaisten ausgesprochenen Fluche gefunden. Weiß löst diesen Einwand durch die Annahme, daß es sich hier nicht um Verkündiger des gesetzlichen Judenthums handle, sondern um die Häupter der römischen Gemeinde, die sich durch die hervorragende Rolle, die er seit seiner Ankunft spielte, beleidigt fühlten, und deshalb durch eine gehässige Kritik seiner Person wie seines Wirkens sein Ansehen herabzudrücken suchten (Einf. S. 26). Allein wie hätte ein Mann, der in sein Zimmer eingeschlossen und am Erscheinen in den Versammlungen verhindert war, für andere ein Gegenstand der Eifersucht werden können? Und wie kann den Häuptern der Gemeinde eine so niedrige Gesinnung zugeschrieben werden? Es ist natürlicher anzunehmen, daß die vom Apostel Röm. 16, 17—20 angekündigte Gefahr zur Wirklichkeit geworden war, und daß während der vier Jahre seit der Abfassung des Römerbriefes das dem Paulus feindliche Judenthüm seinen Einzug in Rom gehalten hatte. Wenn nun der Apostel über eine Predigt, die er in Galatien und anderswo so streng verurteilt hatte, seine Freude ausspricht, so ist zu bedenken, daß sie unter der römischen Bevölkerung, die dem Evangelium gänzlich fremd war, eine ganz andere Bedeutung hatte, als wenn sie eine bereits begründete Gemeinde umzustürzen und das apostolische Werk zu vernichten trachtete. Alles war zu verlieren, nichts zu gewinnen für Gemeinden, wie die galatischen, bei dem Rückfall unter das Joch des Gesetzes. Dagegen war alles zu gewinnen, nichts zu verlieren bei einer heidnischen Bevölkerung, wie in Rom, wenn sie den Namen Christi predigen hörte, mochte er auch noch in die mosaischen Bindeln gewickelt sein. Für den Apostel Paulus ist es ein Ruhm, daß er Seelengröße und Weitherzigkeit genug besaß, um diesen Unterschied zu machen, trotz des Hasses, dessen Zielscheibe er von seiten derer wurde, die solch unlauteren Eifer bewiesen.

Diese Ausbreitung des Evangeliums, fügt er hinzu, werde zu seiner Erledigung führen, was auch geschehen möge, sei es durch seine Befreiung, sei es durch seinen Tod, dank den Fürbitten der Philipper und dem Beistande des göttlichen Geistes, der ihn auch ferner stärken werde, so daß er nicht aufhört, Christum zu preisen (B. 19—20). Darin ist seine Stimmung über seine Lage deutlich ausgesprochen: es zieht ihn nach beiden Seiten; Christus ist sein Alles; folglich wird ihm der Tod, der ihn mit ihm vereinigt, ein Gewinn; aber andererseits bedeutet leben Frucht bringen zu seiner Ehre. Er überläßt deshalb Gott die Wahl. Nur glaubt er gewiß zu sein, daß vielmehr diese zweite Möglichkeit eintreten, und daß es ihm noch gegeben sein wird, zur Erbauung seiner Leser und zur Förderung ihrer Freude zu arbeiten, wodurch ihm selbst eine Steigerung seines Ruhmes am Tage Christi erwächst (B. 21—26).

Zweites Stück: Ermahnungen zur Einigkeit und zur Treue in all ihrem Wandel (R. 1, 27 — 2, 18).

1. B. 27 — 2, 11. Die Pflicht der Einigkeit. — Nicht ein einziges Wort in dieser Stelle führt zu dem von einer großen Zahl von Kritikern angenommenen und besonders von Holsten verteidigten Gedanken, daß es sich hier um ein gutes Einvernehmen zwischen den beiden Parteien der Juden- und Heidenchristen handle. Die Ausführung R. 2, 1—4 zeigt deutlich, daß

der Apostel an den Wettstreit der Eigenliebe oder an Fragen des persönlichen Interesses denkt, wie sie in allen Christengemeinden vorkommen, weil der alte Mensch noch seine Macht übt, keineswegs aber an dogmatische Unterschiede. B. 28 — 29 erinnert durchaus an die Stelle 2. Thess. 1, 4 — 10, die sicherlich nicht auf judaisierende Gegner Bezug nimmt.

a. Die Einigkeit ist für die Kirche die Bedingung des Sieges. — Die Gegner, von denen B. 28 die Rede ist, sind die natürlichen Feinde des Evangeliums, Juden oder Heiden. Wie sie sich oft zum Angriff vereinigen, so sollen die Christen im Kampfe treu zusammenstehen und sich glücklich schätzen, daß sie nicht nur zum Glauben an Christum berufen sind, sondern auch zum Leiden für ihn nach dem Vorbilde ihres Apostels (B. 27 — 30).

b. Die Bedingung der Einigkeit. — Keine Nachricht ist mehr imstande, ihren gefangenen Apostel zu trösten und zu erfreuen und seinem innersten Wunsche zu entsprechen, als die von ihrer gegenseitigen Liebe und der Eintracht aller unter einander; nur sind dazu zwei Dinge erforderlich, die Demut, durch die man sich unter die andern stellt, und die Entsagung, durch die man ihre Interessen zu den seinigen macht (R. 2, 1 — 4).

c. Das Vorbild Jesu Christi. — Es giebt für den Christen nur ein Mittel, um diesen doppelten Sieg über die eigene Selbstsucht und Eitelkeit zu erlangen, nämlich an die Stelle des natürlichen Sinnes den Geist der Entsagung zu setzen, von dem Christus uns das hohe Vorbild gegeben hat. Dieses Vorbild schildert Paulus den Philippern, um sie wie durch einen unwiderstehlichen Antrieb zu derselben Art des Sinnes und des Handelns fortzureißen. Er, der göttlicher Gestalt war, und insolgedessen in einer Herrlichkeit, ähnlich der Gottes, hienieden hätte erscheinen können, hat es nicht für recht gehalten, sich selbst eine solche Ehre anzueignen; er hat sich im Gegenteil dieses göttlichen Standes entledigt und ist in den Knechtsstand eingetreten, indem er als einfacher Mensch erschien und in allem nach Menschenweise lebte; und als solcher hat er sich noch weiter erniedrigt, dadurch daß er in freiwilligem Gehorsam soweit ging zu sterben, ja am Kreuze zu sterben. Daher hat ihn Gott, je tiefer er sich selbst erniedrigt hatte, desto herrlicher erhöht, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich aller Kniee beugen droben bei den Verklärten, hier auf Erden, unten in den Wohnungen der Toten, und daß alle Zungen ihm huldigen als dem Herrn, zur Ehre Gottes des Vaters (B. 5 — 11).

Der Gedanke dieser Selbstentäußerung Christi und seiner Erhöhung zur Herrschaft über alles ist verschieden verstanden worden. Luther und andere haben ihn ausschließlich durch die Entsagung erklären wollen, die Jesus während seines Erdenlebens dadurch geübt hat, daß er auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften verzichtete, die er trotzdem immer in sich besaß. Diese Auslegung, die noch von de Wette und einigen Neueren aufrecht erhalten wird, ist zur Zeit fast allgemein verworfen. Sie kann von dem Ausdruck „in göttlicher Gestalt sein“ nicht Rechenschaft geben, und es ist klar, daß erst B. 7 der Eintritt Jesu in die menschliche Daseinsform beschrieben wird. Es handelt sich also B. 6 um Christum in seiner Präexistenz; s. die neuesten Kommentare von Lipsius und Schnedermann. Der Ausdruck *μορφή* bedeutet nicht irgend eine Form, mit der ein Wesen bekleidet sein kann, sondern die organische Form, in der die Substanz, das innerste Leben dieses Wesens sich nach außen hin offenbart, im Gegensatz zu *σχῆμα*, das eine äußere Beschaffenheit, eine sich aus mehr oder minder zufälligen Umständen ergebende Art zu sein bezeichnet¹⁾ (s. des Verf. Komm. zu Röm. 12, 2). Der Apostel

¹⁾ Die Sprache hat diesen Kontrast vollkommen erfaßt; vergl. die Ausdrücke *amorph*, *Morphologie*, *Metamorphose* mit *Schema*, *Schematismus*.

will also damit einen göttlichen Zustand ausdrücken, der ganz der Natur dessen entspricht, dem er eigen ist. Den Sinn dieses Ausdrucks nach der Art der Tübinger Schule in die Idee eines ätherischen Lichtkörpers auflösen, mit dem Christus, der himmlische Mensch, bekleidet gewesen wäre, ist ebenfalls unmöglich; das hat Holsten selbst anerkannt, der jetzt aus diesem Ausdruck einen Grund gegen die Echtheit unseres Briefes hernimmt, weil der Verfasser hier dem präexistenten Christus einen weit erhabenern Stand zuschreibt, als den des himmlischen Menschen, den ihm der echte Paulus nach 1. Kor. 15, 45 beilegt; dieser Gelehrte denkt an den Zustand eines himmlischen Wesens, etwa eines Erzengels. Aber dieser Sinn wird ebensowenig dem Ausdruck $\muορφη θεου$ gerecht. Es erübrigt noch die Erklärung von Beschlag, Sabatier u. s. w., die darunter ein „göttliches Vermögen“ verstehen, eine Göttlichkeit „der Macht nach“, „eine Anlage, die Fülle des göttlichen Lebens aufzunehmen“, „eine leere Form, die erfüllt, d. h. geistlich realisiert werden muß“ (Ausdruck Sabatiers), oder wie andere sagen, eine göttliche Idee, ein in Gott enthaltenes Prinzip u. s. w., mit einem Worte ein göttliches Etwas. Aber wie soll man einem Wesen ohne Persönlichkeit, ohne Denkkraft, ohne freien Willen ein $ἡγεῖσθαι$, urteilen, für etwas halten, und ein $ἐαυτὸν κενόειν$, sich selbst entäußern, zuschreiben? Wie die Handlungsweise eines unpersönlichen Wesens anderen lebensvollen Persönlichkeiten als Vorbild aufstellen? Wie könnte eine „leere Form“ einer Belohnung würdig erachtet worden sein, weil sie sich selbst entäußert, sich ihrer selbst entleert hätte (buchstäbliche Übersetzung des griechischen Wortes)! Und wie soll man sich die ehrgeizige Handlungsweise vorstellen, auf die jene leere Form verzichtet hätte, als sie es sich versagte, sich eines göttlichen Standes von größerer Realität und Erhabenheit als der ihrige zu bemächtigen! Dies alles ist in Wahrheit ein Gewäch, das auch den Namen Metaphysik nicht verdient, und durch das der Apostel schwerlich einen seiner Leser für ein Leben der Entsagung gewonnen hätte. Und doch setzt er schon durch seine Ermahnung die erhabene That, die er ihnen zum Vorbild giebt, als ihnen und der Kirche im allgemeinen vollkommen bekannt voraus. Wie wäre das möglich, wenn die Stelle den eben angeführten seltsamen, unerhörten Sinn hätte? — Der Sinn, welchen wir ihr gegeben haben, erhellt ganz deutlich aus einer andern Stelle, 2. Kor. 8, 9: „Ihr wisset die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, daß ob er wohl reich war, ward er doch arm um eurer willen, auf daß ihr durch seine Armut reich würdet.“ Mehrere Aussprüche des Johannes stimmen damit überein, wie: „Vater, verkläre mich bei dir mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“

Die willkürliche Abschwächung des Sinnes des Ausdrucks: in göttlicher Gestalt sein, hat mehrere Ausleger (Holzmann, Sabatier u. a.) dazu geführt, in dem Gott gleich sein einen höheren Zustand zu sehen als den ursprünglichen, durch den ersten Ausdruck bezeichneten. Dieser zuletzt Christo geschenkte höhere Zustand (B. 9—11) wäre ihm gegeben worden als Belohnung für die Entsagung, mit der er sich enthalten hat, sich desselben durch eigene Willkür zu bemächtigen. Man hat sogar in dem $ὑπέρ$ in $ὑπερῶς$, B. 9, die Erhabenheit des neuen Zustandes über den ursprünglichen gefunden. Aber wie soll man sich die Möglichkeit der ehrgeizigen Anmaßung, dem Vater gleich zu werden, bei einem Wesen vorstellen, das schon selbst in gewisser Weise an dem göttlichen Zustande teilhatte? Und wie wäre es zu begreifen, daß ihm eine Belohnung zu teil wurde, weil er sich nicht einem so ungeheuerlichen Ehrgeiz hingegeben hatte? Wir sehen im Gegenteil die Entsagung dessen, der an Gottes Wesen teilhatte, in ihrer ganzen Größe darin, daß er sich ihrer entäußerte, um in unseren Augen in dem Stande der Erniedrigung und der wahrhaft menschlichen Abhängigkeit zu erscheinen, in der

Christus gelebt hat, und die er zum Mittel unsers Heiles machen wollte. Würde übrigens die erste Auffassung des Handelns Christi, von dem Paulus redet, ihn nicht ungeeignet machen, den Lesern als Vorbild zu dienen, während die zweite ihn wirklich zu dem erhabensten Muster der Entsagung macht, die der Apostel empfiehlt? Die Erhöhung Christi über alles (ὅπέρ, über alle Kreatur) wird am Schlusse nicht als Beweggrund der Entsagung angegeben, das würde die Entsagung selbst vernichten und sie zu einer wohlüberlegten Berechnung machen, sondern nur als ein Grund, sowenig als Christus selbst vor dem völligen Verzicht auf alle eigenen Vorteile zurückzuweichen, wenn solches Entsagen unserem Nächsten dienen kann.

Die Erhöhung des menschengewordenen Christus zu der Würde eines Herrn über alles ist also keineswegs die Erhöhung des präexistenten Christus zu einem über seine ursprüngliche göttliche Gestalt erhabenen Zustande — der Gedanke des Apostels könnte nicht vollständiger gefälscht werden als durch eine solche Auffassung — sie ist vielmehr der wohlverdiente Lohn für den, der in seiner Erscheinung auf Erden die Möglichkeit gehabt hätte, ohne Kampf den Gehorsam und die Anbetung der Menschen zu erlangen, der aber, nur auf unser ewiges Wohl bedacht, es vorgezogen hat, selbst mit uns zu gehorchen und anzubeten und zuletzt für uns das menschliche Leben hinzugeben, das er nur um unsertwillen angenommen hatte. Nicht das göttliche Wesen in ihm, sondern das menschliche, zu dem er sich herabgelassen hatte, ist in seiner Person zu der Würde eines Herrn über alles erhöht worden, und so ist Jesu eigenes Wort in Erfüllung gegangen: „Wer sein Leben verlieret, der wird es finden.“ Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater ist vollständig in den letzten Worten gewahrt: „zur Ehre Gottes des Vaters“, wie sie auch in den ersten mitenthalten ist: „in göttlicher Gestalt“.

2. B. 12—18. Allgemeine Ermahnung zur Treue. — Zu jener besonderen Ermahnung zur Einigkeit durch die Entsagung fügt der Apostel drei Ermunterungen, die sich im allgemeinen auf die christliche Treue beziehen. Die erste im Blick auf das Heil der Leser selbst (B. 12, 13); die zweite im Blick auf den heilsamen Einfluß, den sie auf die Welt üben sollen (B. 14—16); die dritte im Blick auf das Verhalten gegen ihren Apostel (B. 17—18).

a) Es gilt unaufhörlich an dem Werke ihrer Heiligung zu arbeiten, und zwar sollen sie mit ernster Furcht im Herzen bedenken, daß die Kraft Gottes allein dieses Werk in ihnen vollbringen kann, und daß jeder Ungehorsam gegen Gott sie von ihm trennen und sie seiner Hülfe berauben würde (B. 12—13).

b) Sie haben sich vor dem Murren über die Verpflichtungen und Opfer zu hüten, die ihnen ihre Stellung inmitten einer verderbten Umgebung auflegt, für die ihr Leben eine Predigt und ein Vorbild sein soll (B. 14—16).

c) Wenn ihr Apostel das Opfer der Erfüllung dieser selben Aufgabe werden sollte, die er in der Heidenwelt treulich ausgerichtet hat, so sollen sie wissen, daß es ihre Pflicht ist, wie er selbst, sich dieses seligen Ausgangs seines Lebens zu freuen (B. 17—18).

Drittes Stück: Nachrichten über Timotheus und über Epaphroditus (R. 2, 19—30).

Von der Ermahnung kommt Paulus zu den Nachrichten. Sie betreffen die beiden unter seinen Mitarbeitern, die den Philippern besonders nahe standen, Timotheus, der bei der Gründung ihrer Gemeinde mitbeteiligt gewesen war, und den er in kurzem zu ihnen zu senden beabsichtigte, und Epaphroditus, der ihre Botschaft an ihn ausgerichtet hatte. Bis Paulus selbst zu ihnen kommen kann, wird Timotheus an ihrer Förderung mit einem Eifer arbeiten, dem kein anderer gleichkommt, und dessen Zeugen sie selbst bereits gewesen

sind. Aus dem ziemlich scharfen Urtheil des Paulus über seine derzeitigen Gehülfen, B. 22, ergiebt sich kein Tadel für Lukas und Aristarchus, die nicht mehr bei ihm waren (s. S. 263); Paulus hat vielmehr Demas und andere im Auge. Er will Timotheus senden, sobald er sieht, welche Wendung sein Prozeß nehmen wird, und hofft ihm ohne Verzug folgen zu können (B. 19—24).

Was aber Epaphroditus betrifft, so will er nicht länger zögern, ihn zu ihnen zurückzusenden. Dieser treue Bruder ist bei der Sendung der Gemeinde todkrank geworden, so daß der Apostel in großer Sorge um ihn gewesen ist; aber Gott hat sich des Kranken und auch des Paulus selbst erbarmt; und da er nun weiß, daß die Philipper von dieser Erkrankung erfahren haben, und gemerkt hat, daß der Kranke ein lebhaftes Verlangen trägt, wieder bei ihnen zu sein, eilt er ihn zurückzusenden und empfiehlt ihn zu herzlichem Empfange; denn solche Männer haben einen hohen Wert, und dieser hat sein Leben in Gefahr gebracht, um ihre Botschaft an Paulus auszurichten (B. 25—30).

Viertes Stück: Der regelmäßige Fortschritt in dem christlichen Leben (R. 3, 1—4, 1).

Von den Nachrichten wendet sich Paulus wieder zu den Ermahnungen. Denen, die schlecht wandeln, ruft man zu: Haltet ein, thut Buße, kehret um! Denen, die recht wandeln, dagegen: Freuet euch und eilet vorwärts! So macht es Paulus mit den Philippern. Er empfiehlt ihnen fortzuschreiten, und zwar zunächst, indem sie die Freude in sich unterhalten, die die Triebfeder jedes Fortschrittes ist (R. 3, 1—3); ferner indem sie nach seinem eignen Vorbild jede andere Gerechtigkeit als die aus dem Glauben verwerfen, sowie jede andere Heiligkeit, als die aus der Gemeinschaft mit Christo kommt, und die eines immerwährenden Fortschrittes fähig ist, dessen stete Nothwendigkeit Paulus für sich empfindet (B. 4—14). Danach wendet er sein Beispiel, an das er sie soeben erinnert hat, auf die Philipper an (B. 15—21).

1. R. 3, 1—3. Die Freude. — Die Wendung τὸ λοιπὸν, übrigens, gebraucht Paulus gern, wenn er in seinem Schreiben etwas Neues in etwas looser Weise an das Bisherige anknüpft; vergl. Eph. 6, 10; 2. Kor. 13, 11; 1. Thess. 4, 1; 2. Thess. 3, 1. Diese etwas nachlässige Form hat zu verschiedenen Hypothesen Anlaß gegeben. Heinrichs und Paulus haben gedacht, hier beginne ein ganz anderer Brief des Apostels entweder an seine besonderen Freunde oder an die Beamten der Gemeinde. Ewald hat angenommen, der Apostel habe nachträglich dem eigentlichen Briefe zwei Ergänzungen hinzugefügt, deren eine R. 3, 2, die andere R. 4, 2 beginnt. Hausrath hat sogar aus R. 3 und 4 einen besonderen Brief gemacht, der dem in R. 1 und 2 enthaltenen vorausgegangen wäre. Alle diese Hypothesen und andere ähnliche sind unvereinbar mit dem Umstande, daß Paulus den Philippern noch nicht für ihre Geldsendung gedankt hat, an die er schon R. 1, 5 und 11, und R. 2, 30 angespielt hat. Der Brief konnte also seiner Absicht nach noch nicht beendigt sein, geht folglich mit R. 3 weiter etwa nach einer Unterbrechung, ohne daß es nötig wäre, mit Ewald vorauszusetzen, daß das Folgende in einem böswilligen Vorgehen der Judaisten zu Rom seinen Grund habe, das während des Schreibens selbst zu Pauli Kenntniß gekommen sei.

Die Freude in dem Herrn, die Paulus empfiehlt, besteht in der Gewißheit seiner Liebe, in der Sicherheit seiner Nähe und seiner Hülfe, in der Hoffnung seiner Herrlichkeit; daher stammt die innere Freiheit, die die Atmosphäre des wirklichen Fortschrittes ist. Der zweite Teil von B. 1 könnte sich

auf diese Empfehlung der christlichen Freude beziehen. Indes beweist das Apsyndeton B. 2 und B. 1, daß der zweite Teil des letzteren direkt auf den Gedanken des folgenden Verses geht: „Ich werde nicht müde, — und das ist keineswegs überflüssig — euch zu wiederholen: Hütet euch. . .!“ Die christliche Freude hat Feinde, über deren Nahen man sorgfältig wachen muß, nämlich die B. 2 erwähnten. Was auch Weiß sagen möge, mir scheint es sicher, daß Paulus mit den Worten: „Ich werde nicht müde, euch dasselbe zu schreiben“, auf frühere Briefe anspielt, in denen er ihnen schon dieselbe Warnung erteilt hatte. Während der zehn bis elf Jahre seit der Gründung der Gemeinde war Paulus nicht ohne Beziehung zu den Philippern geblieben, die ihm so sehr am Herzen lagen, und er hatte ihnen bisweilen schreiben müssen, wäre es auch nur als Antwort auf ihre Geldsendungen; denn er konnte nicht unterlassen, ihnen zu danken, wie er es in dem vorliegenden Briefe thut (R. 4, 15 — 16).

Wenn sie in ihrem Fortschreiten nicht gestört sein wollen, müssen sie ein offenes Auge auf die Frechen haben, die bösen Arbeiter, auf Leute, die die Beschneidung des Fleisches für die wirkliche halten, während sie doch nichts als eine Verstümmelung ist, seit Christus die wahre eingesetzt hat. Ob Paulus von eigentlichen Juden oder von Judenthristen reden will, ist schwer zu sagen. Vielleicht waren beide Arten von Personen nicht streng geschieden. Wie dem auch sei, sie bedrohen die Gemeinde, wenn auch von außen; es sind Feinde, deren Nahen überwacht werden muß.

2. B. 4 — 14. Das Vorbild Pauli. — An jüdischer Gerechtigkeit steht Paulus hinter niemand zurück. Beschnitten an dem vom Gesetz bestimmten Tage, trotz seiner Geburt auf griechischem Boden Hebräer von seinen Vorfahren her, voll Eifers für das Gesetz, wie nur ein Pharisäer sein kann, ja bis zu dem Hasse, der die Kirche verfolgt, tadellos in der äußeren Beobachtung des Gesetzes, wie sie von einem aufrichtigen Juden gefordert werden konnte, was fehlte ihm vom Standpunkt des Hebräers aus, um volles Vertrauen auf seine eigene Gerechtigkeit zu haben? Dennoch hat er die Unzulänglichkeit aller dieser mühsam erworbenen Schätze erkannt und das alles von sich geworfen, als ihm in Christo die wahre Gerechtigkeit erschien; und noch jetzt wirft er alles, was die Menschen Güter nennen, von sich als Unrat im Vergleich mit dem höchsten Gute, der Erkenntnis Christi, seines Herrn. Denn in ihm hat er nicht nur die wahre Gerechtigkeit gefunden, sondern zu gleicher Zeit eine neue Heiligkeit durch die Erfahrung der Wirkung seiner Auferstehung und der Gemeinschaft seines Todes, die er sich immer mehr anzueignen sucht, um sich seinen Anteil an der Auferstehung der Gerechten zu sichern, wenn Christus bei seiner Wiederkunft die Seinen aus dem Tode nehmen wird (B. 21; 1. Kor. 15, 23). Gewiß, er ist noch nicht vollkommen, er muß noch viele Fortschritte machen, bis er den vollständig ergriffen hat, der ihn zuerst ergriffen hat. So verschwindet für ihn alles Vergangene gegenüber der einzigen Aufgabe, die ihm noch bleibt, und an deren Ziel er die Krone schaut, die dem bestimmt ist, der den Preis des Wettlaufs davonträgt.

3. B. 15 — 4, 1. Die Anwendung dieses Beispiels auf die Leser. — Paulus hat in diesem einzigartigen Stück, welches man seine Geschichte von innen heraus gesehen nennen kann, enthüllt, was in dem Innersten seines eignen Lebens vorgegangen ist und noch vorgeht. In dieser Hinsicht stellt er sich nun seinen Lesern als Beispiel hin. Es sind unter ihnen solche, die auf den Namen von Vollkommenen Anspruch erheben; mögen sie wie er unaufhörlich nach der Vollkommenheit streben! Die Punkte, in denen die Einen von den Andern verschieden sind, werden deutlich werden, wenn jeder sein

Leben der Erkenntnis anpaßt, zu der er gelangt ist. Dazu mögen sie das Beispiel, das er ihnen gegeben hat, und das seiner treuen Nachfolger zum Vorbild nehmen. Leider giebt es solche, — und sie sind für den Apostel ein Gegenstand der Thränen — die durch ihr Leben beweisen, daß ihnen das Kreuz Christi verhaßt ist, deren Herz sinnlich, eitel, irdisch ist. Paulus redet hier offenbar von untreuen Gliedern der Gemeinde; denn nur das giebt ihm ein Recht, in dieser Weise einen Wandel zu verurteilen und zu beklagen, der dem widerspricht, was ihr Glaube erwarten ließe. Mögen die wahrhaft Treuen durch einen entgegengesetzten Wandel beweisen, was sie sind, nämlich Bürger des Himmels, und was sie hoffen, nämlich die Ankunft Jesu vom Himmel, um sie nach seinem verklärten Bilde zu gestalten! Mögen sie fest bleiben auf dieser Bahn, die die des Paulus ist, und an deren Ziel sie seine Krone sein werden!

Fünftes Stück: Letzte besondere Ermahnungen
(R. 4, 2—9).

Damit die gute Entwicklung der Gemeinde nicht gestört werde, bedarf es der Einigkeit derer, die an der Spitze stehen. Paulus weiß, daß ein bedauerlicher Streit zwischen zwei Frauen ausgebrochen ist, die sich thatkräftig an seiner Arbeit beteiligt haben und in der Gemeinde Einfluß besitzen. Er fordert sie auf, diesem Streit ein Ende zu machen, und bittet eine Persönlichkeit, zu der er volles Vertrauen hat, ihnen dazu behülflich zu sein. Er wendet sich an dieselbe mit der Bezeichnung *γυνήσιν σόζους*, echter Genosse. Luther, Ewald, Hilgenfeld u. a. sehen in ihm den Vorsteher der Gemeinde, das Haupt der Ältesten. Grotius, Hofmann, Lightfoot beziehen das Wort auf Epaphroditus, den Überbringer des Briefes, der diesen Auftrag bei seiner Ankunft ausrichten soll. Clemens Alexandrinus und Erasmus haben darunter die Frau des Paulus verstanden, den sie trotz 1. Kor. 7, 7—8 für verheiratet hielten. Renan hat sogar für diese Frau des Apostels einen Namen gefunden: „die reiche Lydia, die er seine echte Gattin nannte, vergaß ihn nicht“ (L'Antéchrist, S. 19). Allein selbst wenn man über den Vokativ des Maskul. *γυνήσιν* hinweggeht, ist es nicht leicht zu erklären, was in diesem Fall das echt heißen soll. Chrysostomus, Beza u. a. denken an den Gatten der einen der beiden Frauen, was aber ebenfalls keine Erklärung des Ausdrucks echt zuläßt. Das einfachste ist, mit Meyer (und einigen, von denen schon Chrysostomus redet) *σόζους* als Eigennamen zu fassen: „Der du Genosse heißt und in Wahrheit diesen Namen verdienst“; vergl. Philém. B. 11.

Baur und seine Schule haben in diesen beiden Frauen die erdichtete Personifikation der judenchristlichen (*εὐ-οδία*, die den guten Weg verfolgt) und der heidenchristlichen (*συν-τοχή*, die der andern begegnet) Partei gesehen. Nach Holsten ist es umgekehrt. Derartige Kindereien bedürfen keiner Widerlegung. Beide Namen sind aus alten Inschriften bekannt. Paulus benutzt die Erwähnung dieser beiden Frauen, um sein Interesse für andere Glieder der Gemeinde zu zeigen, die gleich jenen bei seiner Arbeit in dieser Stadt mitgewirkt hatten; er erwähnt besonders einen, wohl den thätigsten, namens Clemens. An diese Aufforderung schließt sich eine Reihe von Ermahnungen, deren innere Verbindung leicht zu erfassen ist: Freude und abermals Freude in Christo; Vertrauen, Gebet und Dankagung; Friede; ein offenes Herz für alles, was wahr, gerecht, lieblich und rein ist, mit einem Worte für alles, was die Philipper den Apostel selbst mit Eifer haben pflegen sehen, damit der Gott des Friedens auch ferner unter ihnen wohnen könne.

Schluf.

R. 4, 10—23. Nach diesen Nachrichten und Ermahnungen kommt Paulus auf den Gegenstand, der seinen Brief veranlaßt hat. Dreimal hat er auf die Beihülfe angespielt, die ihm die Philipper gesandt hatten (R. 1, 5. 11; 2, 30); aber er hat ihnen noch nicht ausdrücklich gedankt; diese seinem Herzen liebe Pflicht hat er bis zum Ende aufgeschoben. Jetzt entledigt er sich ihrer in edelster und zartester Weise; er freut sich, daß günstigere Umstände ihnen erlaubt haben, eine Pflicht zu erfüllen, die sie aus den Augen verloren zu haben schienen, die aber ihr Herz trotz des widersprechenden Anscheines nicht vergessen hatte. Er selbst hätte wohl den Zustand der Mittellosigkeit, in dem er sich befand, ertragen können; die Erfahrung hat ihn gelehrt, sich allen Lebenslagen anzupassen, aber er freut sich um ihretwillen, daß sie seinen Zustand mitgeföhlt haben. Ein besonderes Band hat ihn seit dem Beginn seiner Predigt des Evangeliums in Griechenland mit ihnen verbunden. Als er von Macedonien nach dem Süden abreiste, empfing er von ihnen als Gegengabe für das, was er ihnen an geistlichen Gütern gebracht hatte, ein Geschenk; sie sind die einzige Gemeinde, mit der er in dieses Verhältnis von Geben und Empfangen eingetreten ist. Dieses Verhältnis hat sogleich bei seinem Aufenthalt zu Thessalonich begonnen. Wenn er das alles erwähnt, so geschieht es nicht, weil er auf Geschenke Wert legt; sondern er freut sich um ihretwillen, da sie die Frucht ihres Handelns ernten werden, und bittet seinen Gott, daß er für alle ihre Nothdurft sorgen möge nach seinem Reichtum und seiner Herrlichkeit (B. 10—20).

Es folgen einige Grüße. Er beauftragt die Versammlung, alle ihre Glieder zu grüßen, und er grüßt sie von den Mitarbeitern, die bei ihm sind, sowie von den Gliedern der römischen Gemeinde, unter denen er besonders die von dem Hause des Kaisers erwähnt. Neuf sieht in diesen letzten Worten eine leise Spur von befriedigter Eitelkeit. Ohne Zweifel liegt etwas Besseres darin. Dieses erste Eindringen des Evangeliums in den Kaiserpalast ist in seinen Augen das Vorspiel zu einer der größten Umwälzungen der Geschichte; es erweckt in ihm das Vorgefühl davon, daß das Christentum, das heute in seiner Person im Gefängnis liegt, dreihundert Jahre später sich auf den Thron der Cäsaren erheben wird (B. 21—23).

III. Die Abfassung des Briefes.

Haben wir die Abfassung der drei vorhergehenden Briefe eher nach Rom als nach Cäsarea verlegt, so werden wir noch mehr die des Philipperbriefes fast mit der Gesamtheit der Kritiker ebenfalls dahin verlegen. Thiersch und Macpherson bilden, wenn ich nicht irre, die einzige Ausnahme. Die Art, wie Paulus von dem Verhalten der ihn umgebenden Christen spricht, setzt eine bedeutendere Gemeinde als die von Cäsarea voraus, und die Hoffnung auf Befreiung, die er äußert, erscheint näher, als die, die er zu Cäsarea haben konnte.

Aber besonders der Ausdruck Prätorium ohne Beisatz (R. 1, 13) kann, ohne dem natürlichen Sinn Gewalt anzuthun, nicht auf den Palast oder das Prätorium des Herodes zu Cäsarea (Apostelgesch. 23, 35) angewendet werden; und der andere des Kaisers Haus (R. 4, 22) kann noch weniger das Haus des Statthalters Felix als des Freigelassenen des Kaisers bedeuten.

Hinsichtlich der Zeit der Abfassung ist bei Voraussetzung der Echtheit nur die Frage, ob unser Brief den drei vorigen vorangegangen oder nachgefolgt ist. Bleek neigt zu ersterer Ansicht; Farrar spricht sich bestimmt in diesem Sinne aus. Er hebt die Analogieen zwischen diesem und dem Römerbriefe hervor; allein

es liegen ähnliche zwischen allen paulinischen Briefen vor, und von Soden hat weit schlagendere mit dem Kolosserbriefe nachgewiesen. Farrar führt außerdem das Fehlen jeden Streites mit dem semignostischen Judaismus an, der in dem Kolosserbriefe bekämpft wird; er hält es für eine jeder Psychologie zuwiderlaufende Annahme, daß sich in unserm Briefe keine Spur dieser Polemik finden sollte, falls er nach dem Kolosserbriefe entstanden wäre. Es ist doch aber möglich, daß diese „Zwitterphilosophie“ der Irrlehrer, wie er sich ausdrückt, noch nicht nach Griechenland gedrungen war, und der Umstand, daß sich in dem Epheserbriefe, der zu derselben Zeit wie der an die Kolosser und an benachbarte Gemeinden geschrieben wurde, auch nicht eine Anspielung daran findet, beweist, wie sehr das Übel noch örtlich begrenzt war.

Von der Ankunft Pauli in Rom bis zur Abfassung unseres Briefes muß eine ziemlich beträchtliche Zeit verflossen sein. Paulus berichtet im 1. Kapitel zahlreiche Erfolge seines Aufenthaltes in dieser Stadt, von denen sich in den Briefen an die Kolosser und Epheser keine Spur findet. Ferner war seine schwierige Lage zu Philippi bekannt geworden, und man hatte Zeit gehabt, derselben abzuhelpfen. Die Nachricht von der Erkrankung des Epaphroditus war nach Philippi gelangt, und Paulus hatte seinerseits die Unruhe der Philipper beim Empfang dieser Nachricht erfahren. Dies alles hatte viel Zeit in Anspruch genommen.

Endlich befanden sich Lukas und Aristarchus, die mit Paulus nach Rom gekommen waren, nicht mehr bei ihm; denn es finden sich keine Grüße von ihnen in diesem Briefe, während sie in denen an die Kolosser und an Philemon nicht fehlen. Es ist einfacher anzunehmen, daß sie sich nach einer Zeit des Aufenthaltes bei dem Apostel in irgend einem Auftrage entfernt hatten, als daß sie sich erst entfernt haben und dann wiedergekommen sein sollten.

Das Datum des Philipperbriefes ist also zweifellos: Rom, gegen Ende des Jahres 63 oder Anfang 64. Andere spätere Daten setzen die Unechtheit des Briefes voraus.

Die Lage, aus der der Brief hervorgegangen ist, hat nur in einem Punkte Anlaß zu Verhandlungen gegeben. Einige Kritiker, wie Eichhorn und besonders Rheinwald, haben gemeint, die Gemeinde sei durch eine tiefe Kluft in eine paulinische und eine judenchristliche Partei getrennt gewesen, und der Apostel habe an ihrer Vereinigung arbeiten wollen. Andere, wie Meander und Schinz, haben das Vorhandensein dieser Spaltung durchaus geleugnet und die Ermahnungen zur Einigkeit auf einfache persönliche Streitigkeiten und Eifersüchteleien zwischen manchen Gemeindegliedern bezogen. Baur und zuletzt Holsten haben die Ansicht Eichhorns wieder aufgenommen. Bei der Untersuchung des Briefes sind wir keiner Spur einer inneren Spaltung begegnet, die auf die Auffassung des Evangeliums ginge. Wo Paulus sich an die Gemeinde wendet, legt er besonderen Nachdruck auf das Fürwort alle (R. 1, 4 und 7). Wo er auf die judenchristlichen Lehrer anspielt (R. 3), geschieht es als auf Leute, die fern sind, und deren Annäherung überwacht werden muß; vergl. die drei βλέπετε, habt acht auf (R. 3, 2). Die Friedensstörungen, auf die er hinweist, sind rein persönlicher Art.

Die Ermahnungen des Apostels beweisen, daß der Zustand der Gemeinde im allgemeinen befriedigend war. Aber auch die auf dem besten Wege befindliche Christengemeinde bedarf stets dreier Mahnungen: Genießt mit Dank die Liebe, die euch Gott erzeigt hat; das ist der Ton des ganzen Briefes. Bleibt einig und laßt nicht zu, daß Fragen der Eigenliebe und der Selbstsucht Uneinigkeit in eure Herzen säen (R. 2). Bleibt auf dem Wege der Heiligung nicht stehen, indem ihr euch mit dem Zustande, zu dem ihr gelangt seid, begnügt, sondern strebt unablässig nach einer höheren Geistlichkeit (R. 3).

Dies alles empfiehlt der Apostel auch in unserm Briefe den Philippern. Außerdem hatte er ihnen nur Nachrichten zu geben und zu danken. Es kann nichts Einfacheres geben als diese Sachlage und nichts Natürlicheres als den daraus hervorgegangenen Brief.

IV. Der Verfasser.

Das christliche Altertum hat in Betreff desselben nie Zweifel gekannt; der Name des Apostels am Anfange des Briefes, dessen einfacher, herzlicher, liebevoller Inhalt ihm so wohl anstand, ist stets für die Gemeinden eine genügende Bürgschaft seiner Echtheit gewesen.

Schon am Ende des 1. Jahrh. finden wir bei Klemens von Rom (16, 1) eine Stelle, von der es uns scheint, als könne sie nur unter dem Einfluß des Wortes Phil. 2, 6—8 geschrieben worden sein: „Christus gehört denen an, die einen demütigen Sinn haben; der Herr Jesus Christus ist nicht mit Gepränge der Eitelkeit und des Stolzes gekommen, obwohl er es gekonnt hätte; sondern er war mit demütigem Sinn erfüllt.... Sehet, liebe Brüder, welches Vorbild uns gegeben ist; denn wenn der Herr sich also erniedrigt hat, was sollen wir thun, die er unter das Joch der Gnade geführt hat?“ Vergl. auch mit Phil. 3, 15—16 die Stelle bei Ignatius (ad Smyrn. 2, 3): „Da ihr vollkommen seid, strebt auch nach den vollkommenen Dingen.“ In dem Briefe Polycarps an die Philipper (2, 1) lesen wir: „Der verklärte Paulus, der, als er in Person bei euch war, euch das Wort der Wahrheit genau und sicher gelehrt hat; der auch, da er fern von euch war, Briefe (oder einen Brief) an euch geschrieben hat, in denen ihr nur zu forschen braucht, um euch in dem Glauben zu erbauen, der euch gegeben ist.“ Diese Stelle setzt wenigstens einen Brief (s. auch R. 11, epistola — wir besitzen die Stelle nur lateinisch —) des Paulus an die Philipper voraus, der sich im Archiv der Gemeinde zu Philippi befand und den Polycarp zu Smyrna kannte; dieser Brief kann nur der unsre sein. Er fand sich gleichfalls in der Sammlung Marcions vor. Er wird erwähnt im muratorischen Kanon und wörtlich angeführt in dem Brief an Diognet, sowie in dem der Gemeinden zu Vienna und Lugdunum (die christologische Stelle R. 2, 6). Er hat mit allen übrigen seinen Platz in der syrischen und lateinischen Übersetzung; er wird von Irenäus, Klemens von Alexandria und Tertullian angeführt. Origenes und Eusebius erkennen ihn an und benutzen ihn als Werk des Paulus.

So blieb es unverändert bis in die neuere Zeit. Schrader griff zuerst die Echtheit des Stückes R. 3, 1—4, 9 an. — Baur konnte kein Zeugnis eines Briefwechsels des Paulus nach den vier großen Briefen bestehen lassen, ohne die Ergebnisse in Frage zu stellen, zu denen ihn seine Kritik der Briefe an die Kolosser und Epheser geführt hatte. Er sprach sein Urteil dahin aus, daß diesem Schreiben jede Originalität fehle, und daß es eine Nachahmung der andern Briefe sei; mehrere der darin enthaltenen Gedanken seien semi-gnostisch; seine Rechtfertigungslehre stimme nicht mit der des Apostels überein; mehrere historische Angaben widersprächen denen der andern Briefe; es verfrühe offenbar das Bestehen der beiden Ämter des Episkopats und des Diakonats, die erst viel später aufkamen. Der Brief ist also ein Erzeugnis des zweiten Jahrhunderts und in der Absicht abgefaßt, die Versöhnung der beiden streitenden Parteien in der Kirche anzustreben; der Verfasser bedient sich dazu des Namens des Klemens, den die Tradition zum Freunde des Petrus macht, und den er als Mitarbeiter des Paulus darstellt. Baur, Schwegler und Holsten finden ebenfalls in den beiden Frauen, die zur Einigkeit ermahnt werden, eine Personifikation der beiden feindlichen Parteien, die der Verfasser einander zu

nähern sucht. Diese Einwände wurden von Lünemann, Grimm, Weiß, Schenkel, Ernesti, de Wette, Reuß, selbst Hilgenfeld u. a. bestritten. Holsten nahm den Handschuh auf. In einer gründlichen Arbeit läßt er zwar die gewagtesten Punkte der Kritik des Meisters fallen, so die eingebildeten Beziehungen zum Gnostizismus und die angeblichen Anspielungen auf Legenden des 2. Jahrh.; aber er besteht um so mehr auf den christologischen und soteriologischen Unterschieden, die er zwischen diesem Briefe und den übrigen paulinischen Schriften entdeckt. Er glaubt auch Verschiedenheiten des Stils nachweisen zu können. Nichtsdestoweniger erkennt er an, daß gewisse Angaben, wie die der Krankheit des Epaphroditus, eine historische Unterlage haben müssen. Aus alledem schließt er, daß der Fälscher keineswegs, wie Baur dachte, im zweiten Jahrh. gelebt, sondern ziemlich bald nach dem Tode des Paulus geschrieben hat, teils im Interesse der Einigkeit, teils in der Absicht, durch die Ermunterungen zur Freude die Gemeinde aus der Niedergeschlagenheit, in die sie der Tod des Apostels versenkt hatte, zu erheben. Hinsch, Hoeckstra und andere haben ebenfalls die Echtheit bestritten, während Hilgenfeld sie fortgesetzt verteidigt hat. Er hat mit besonderem Nachdruck auf den Irrtum hingewiesen, daß man zu Philippi eine gemischte Gemeinde annahm; Harnack, Mangold, P. Schmidt, Pfleiderer, Weizsäcker, Weissenbach, Lipsius haben ebenso gedacht. Holzmann sogar neigt in seiner Einleitung dazu hin, die Echtheit anzuerkennen. Die Aufnahme des Briefes in der Kirche erscheint ihm im entgegengesetzten Falle so bald nach dem Tode des Apostels als eine Unmöglichkeit.

Wir nehmen die wesentlichen Punkte dieser Erörterung wieder auf:

1. Der Verfasser verzichtet in der Adresse auf den Titel eines Apostels, um die Judenchristen, die er gewinnen will, nicht zu verletzen. — Allein der Fälscher, der den Epheserbrief in derselben Absicht verfaßt hat, handelte nicht so, und es ist schwer, derartige Rücksichten einem Verfasser zuzuschreiben, der die Beschneidung eine Verstümmelung nennt und die jüdischen oder judaisierenden Lehrer Hunde und böse Arbeiter (R. 3, 2). — Wir haben angegeben, was wir für den wahren Grund dafür halten, daß die Bezeichnung Knecht statt der des Apostels gebraucht wird.

2. Wenn in der Adresse von Bischöfen und Diakonen die Rede ist, so liegt darin nichts Verdächtiges. Die Gemeinde zu Jerusalem besitzt bald nach Pfingsten Älteste (Apostelgesch. 11, 30). Die kleinasiatischen Gemeinden erhalten die ihren fast im Augenblick ihrer Gründung (R. 14, 23 und 20, 17. 28, wo die Presbyter auch Bischöfe genannt werden). Der Ausdruck *κυβερνήσεις* (1. Kor. 12, 28) kann nur die verschiedenen dem Presbyteramt übertragenen Aufgaben der Verwaltung bezeichnen, und der andere *ἀντιλήψεις* (ebenda) die verschiedenen Hilfsleistungen, mit denen das Diakonat betraut war. Das sind die *διακονίαι* oder Ämter, von denen Paulus 1. Kor. 12, 5 redet, und die er ausdrücklich von den *χαρίσματα* oder einfachen Gaben unterscheidet. Gewiß muß man sich davor hüten zu meinen, das Lehramt sei bereits an dieses Episkopat oder Presbyterat geknüpft gewesen; die freien Gaben genügten noch zur Erbauung der Gemeinden, wie man aus Röm. 12, 6—8 und 1. Kor. 14 sieht. Erst nach und nach und in dem Maße, als die Gaben abnahmen, wurde das Lehren dem Presbyteramt anvertraut. Der Übergang ist in den Pastoralbriefen und in der Didache ersichtlich; bei Justin ist er abgeschlossen. Was das Diakonat angeht, so hat es seine Wurzeln in der Apostelgesch. 6 erzählten Einrichtung, obgleich der Name erst später vorkommt. Es ist sicher in der *διακονία*, Röm 12, 7, und in den *διακονίαι*, 1. Kor. 12, 5, inbegriffen. Der Name tritt Röm. 16, 1 in der Bezeichnung *διάκονος* der

Gemeinde zu Kenchreä auf, die der Phöbe beigelegt wird. Wer könnte sich nach allen diesen Vorgängen noch berechtigterweise verwundern, die älteste Gemeinde Europas mit diesen beiden grundlegenden Ämtern ausgestattet zu sehen? Berücksichtigt man, daß dieses Episkopat rein gemeindlich war, und daß mehrere daran Anteil hatten, so wird man aus diesen beiden Zügen leicht den Charakter des Episkopats der apostolischen Zeit erkennen im Gegensatz zu dem hierarchischen Episkopat des 2. Jahrhunderts.

3. Wir haben schon auseinandergesetzt, wie Paulus sich der Arbeit der Jüdaisten zu Rom freuen konnte, ohne sich mit seiner Ausdrucksweise Gal. 1, 6—9 in Widerspruch zu setzen.

4. Wir haben ebenso gezeigt, wie Paulus seine gesetzliche Gerechtigkeit *δμεμπτος*, untadelig nennen konnte (R. 3, 6); er thut es vom jüdischen, äußerlichen, fleischlichen Gesichtspunkte aus (B. 4), den er selbst bekämpft. Er besaß diese Gerechtigkeit so gut wie der beste Jude; aber er mußte sie als ungenügend erkennen und sie wie Unrat von sich werfen. Welcher Gegensatz zu der Auffassung Pauli in den Briefen an die Galater und Römer soll darin liegen?

5. Es ist unrichtig, daß der Verfasser in den folgenden Versen den Begriff der *justitia infusa* an die Stelle der *justitia imputata* setze. Es ist im Gegenteil unmöglich, die Rechtfertigung im paulinischen Sinne klarer zu betonen, als es B. 9 geschieht.

Danach erst und von dieser ersten empfangenen Gnade ausgehend führt er B. 10 vermittelt eines Infinitivs des Zweckes („zu erkennen ihn, Christum“) zu dem Besitz der inneren und subjektiven Gerechtigkeit über. Dieser Gang stimmt vollkommen mit dem des Römerbriefes überein, wo er zuerst von dem Geschenk der zugerechneten Gerechtigkeit handelt (R. 1—5), um von da zu der Mitteilung der Heiligkeit überzugehen (R. 6—8).

6. Wenn die Auferstehung von den Toten R. 3, 11 als abhängig von der vollbrachten Heiligung dargestellt wird, so handelt es sich nicht um das Heil oder die Auferstehung im allgemeinen, sondern um die erste Auferstehung, an der nur die geheiligten Gläubigen teilhaben werden, wie Paulus 1. Kor. 15, 23 selbst sagt: „Christus der Erstling; darnach die Christo angehören, in seiner Parusie.“ Wir sehen hier, daß in Pauli Augen Christo angehören nicht bloß heißt seinen Namen bekennen, sondern sich die Wirkung seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seines Todes vollständig aneignen. Deshalb sagt er, um die Philipper zum Fortschreiten zu ermuntern: „Ob ich etwa gelangen möchte zur Auferstehung (nicht der Toten, sondern) von den Toten.“

7. Die von Baur versuchte Identifizierung des Flavius Klemens, des Betters Domitians, am Ende des ersten Jahrhunderts und des Klemens, von dem Phil. 4, 3 die Rede ist, ist reine Einbildung. Die Erwähnung derer von des Kaisers Hause in demselben Kapitel beweist gar nichts dafür; denn beide Stellen sind durch 17 Verse getrennt. Der Klemens der Philipper ist ein einfaches Gemeindeglied, dem Paulus ebenso wie anderen sein liebevolles Gedenken bekundet. — Wir haben schon von dem kritischen Scharfsinn gesprochen, der in den beiden Frauen, die sich versöhnen sollen, unter der Herrschaft einer fixen Idee die beiden streitenden Parteien zu erkennen geglaubt hat. „Die guten Diakonissen, sagt Neuß, die es sich nicht träumen ließen, daß sie einst zu theologischen Puppen umgewandelt werden würden.“

8. Besteht wirklich ein Widerspruch zwischen 1. Kor. 9, wo Paulus den Grund ausführt, aus dem er jede Bezahlung seitens der Gemeinden, die er gründet, ablehnt, und Phil. 4, 15—16, wo er anerkennt, mehrmals Hilfsleistungen von der zu Philippi angenommen zu haben? Allein der Widerspruch würde zwischen dem 1. und dem 2. Korintherbriefe bestehen, die Baur

doch beide zuläßt; denn in diesem letzteren sagt Paulus, wo er von der Beihülfe spricht, die ihm Silas und Timotheus bei ihrer Ankunft zu Korinth von Macedonien gebracht hatten (R. 11, 9): „Die Brüder, die aus Macedonien kamen, erstatteten meinen Mangel.“ Man sieht, Paulus macht einen Unterschied zwischen der Annahme seines Unterhaltes aus den Händen der Gemeinde, in der er arbeitete, als Entgelt für seine Mühe, und der Annahme einer Hülfe, die ihm gelegentlich von fernem Freunden zuzuging, um ihm die Ausübung seiner Thätigkeit zu erleichtern. Und wer verstünde diesen Unterschied nicht?

Was das Wort Phil. 4, 15 betrifft: „Keine andere Gemeinde ist mit mir in die Gemeinschaft des Lebens und Empfangens getreten“, in dem man einen Widerspruch mit 2. Kor. 11, 8 sieht: „Ich habe andere Gemeinden beraubt, um euch zu predigen“, so gehört dieser Plural mit zu einem Vorwurf, der ihm von den Korinthern gemacht worden war, und den Paulus wieder aufnimmt; in solchen Fällen hat die Vertauschung des Singulars mit dem Gattungsplural nichts Verwunderliches. Übrigens sagt Paulus B. 15, wo er von seinem einzigartigen Verhältnis zu der Gemeinde zu Philippi spricht, ausdrücklich: „Im Anfang meiner Predigt des Evangeliums (in Europa).“ Es hindert also nichts die Annahme, daß er sich später auch von andern Gemeinden hätte unterstützen lassen, von denen zu Thessalonich und Beröa zum Beispiel, die sich hierzu mit der Nachbargemeinde zusammenthun konnten.

9. Die Ungehörigkeiten, die Holsten in der Stelle R. 4, 10—19 gefunden hat, welche er „eine Dankagung ohne Dank“ nennt, sind nur ihm aufgefallen. Wir halten es für unnötig, ihm in diesen unbegreiflichen Spitzfindigkeiten nachzugehen, die an das Wort erinnern: „Gebt mir vier Zeilen von einem Menschen, und ich werde ihn hängen lassen.“ Auf diesen Teil seiner Kritik bezieht sich sicherlich besonders das strenge Wort Schürers: „Die Gründe Holstens sind derart, daß man bisweilen an einen lapsus calami glauben möchte“ (Litteratur-Zeitung 1880). Es ist nicht möglich, mit mehr Würde, Zartgefühl und Liebenswürdigkeit zu danken, als es der Apostel in dieser Stelle thut.

10. Die Anspielung auf das Verhalten des Non Sophia in dem System Valentins, die Baur in der christologischen Stelle R. 2, 6—11 entdeckt zu haben glaubte, ist von allen Neueren, sogar von Holsten in das Reich der Einbildung verwiesen: Christus hat nicht wie die Sophia, dieser untergeordnete Non, gehandelt, der nach der Vereinigung mit dem höchsten Gott strebte, einer Vereinigung, aus der ein ungestaltetes Wesen hervorging, welches in das Leere hinabgestürzt wurde (χένωμα)! Wenn aber Holsten darauf verzichtet hat, in der Stelle des Philipperbriefes das Gegenstück einer derartigen Spekulation zu finden, so hat er darin einen Begriff von der Person Christi entdeckt, der im Widerspruch mit dem steht, den er aus 1. Kor. 15, 45 herausnimmt. Hiernach wäre der präexistente Christus nur ein mit einem Lichtleibe bekleideter Mensch, während er nach Phil. 2 zu einer über die Menschheit erhabenen, ja himmlischen Ordnung von Wesen gehörte. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, schwächen einige den Ausdruck: in göttlicher Gestalt sein ab und setzen ihn zu dem Begriff der dem ersten Menschen beigelegten Gottebenbildlichkeit herunter (Holzmann), oder zu einer bloßen Fähigkeit (Sabatier), wodurch, wie wir gesehen haben, der Sinn gefälscht wird. Holsten irrt sich nicht, wenn er in dem Ausdruck Phil. 2 einen Begriff von Christo sieht, der weit über den eines himmlischen Menschen erhaben ist. Dagegen irrt er sich in der Erklärung des Ausdrucks 1. Kor. 15. Wäre seine Auslegung dieser Stelle genau, so würde sich Paulus in Widerspruch mit sich selbst setzen, wenn er 1. Kor. 8, 6 Christo das Werk der Welterschöpfung zuschreibt; denn das kann nicht das Werk eines Menschen sein, auch nicht eines

mit einem Lichteibe bekleideten. Wir haben S. 176 den richtigen Sinn der Stelle des Korintherbriefes angegeben. Holzmann setzt dem entgegen, daß man, wenn der Ausdruck in göttlicher Gestalt wirklich den göttlichen Stand voraussetzte, zugeben müßte, daß Christus bei seiner späteren Erhöhung unter seinem ursprünglichen Zustande bliebe, da er von Paulus Röm. 8, 29 als der „Erstgeborene unter vielen Brüdern“ dargestellt werde. Aber diese Ähnlichkeit zwischen Christo und den verklärten Auserwählten kann nicht durch seine Erniedrigung zu unserem Standpunkte zustande kommen, sondern durch unsere Erhöhung zu dem seinigen: „Gott alles in allen“, wie bei Christus selbst (1. Kor. 15, 28), „als Erben Gottes und Miterben Christi“ (Röm. 8, 17).

Der Vorschlag Brückners, die Stelle R. 2, 6—11 als untergeschoben auszustreichen, ist ebenso willkürlich wie der von Sodens, die ähnliche Stelle Kol. 1, 15 ff. wegzulassen. Man müßte mit 2. Kor. 8, 9 ebenso verfahren, da dort genau dieselbe Auffassung der Person Christi vorliegt.

11. Die gründliche Abhandlung Holstens über Stil und Diktion unseres Briefes kann über die Frage, die uns beschäftigt, zu keinem Resultat führen. Was beweisen einige dreißig Ausdrücke und eine Anzahl von Wendungen, die sich in keinem paulinischen Briefe finden? Wie Schürer sagt (Literatur-Zeitung 1877), „alle auf diesem Gebiet vorgebrachten Gründe gegen die Echtheit haben nur Wert für den, der den Apostel Paulus, diesen lebendigsten und beweglichsten Geist unter allen, die die Welt je gesehen hat, zu einem alltäglichen Gewohnheitsmenschen macht, der jeden seiner Briefe wie alle übrigen schreiben, in den späteren nur das in den früheren Gesagte wiederholen und es immer ebenso und in denselben Ausdrücken wieder sagen mußte. Sobald man auf diese Anschauungsweise verzichtet hat, fallen alle Einwände gegen die Echtheit des Philipperbriefes von selbst.“

12. Der angebliche Mangel an Originalität und an neuen Gedanken, auf den Baur in diesem Briefe aufmerksam macht, sollte eigentlich ausreichen, um seine Echtheit zu beweisen. Man kann sich leichter vorstellen, daß Paulus einen ganz einfachen Dankbrief mit einigen beigefügten Ermahnungen und Nachrichten geschrieben habe, als daß ein Fälscher einen Brief wie den vorliegenden in der ausschließlichen Absicht hergestellt habe, zu beweisen, wie Reuß sagt, daß man im 2. Jahrh. noch genau so schreiben konnte wie der Apostel Paulus! Sollte die christologische Lehre R. 2 die Fälschung veranlaßt haben? Allein sie wird einzig und allein zu einem praktischen Zweck geboten und als etwas Thatsächliches, das der Apostel als bekannt voraussetzt und ins Gedächtnis zurückrufen will, und keineswegs als eine neue Offenbarung, die er seinen Lesern vortragen will.

Holzmann selbst schließt seine Untersuchung (Einkl. S. 304) mit der Bemerkung: „Holsten erkennt so sehr die Übereinstimmung der vorausgesetzten Lage mit der Wirklichkeit an, daß der Brief nach seiner Ansicht bald nach Pauli Tode geschrieben worden sein muß. Aber welcher Verfasser würde wohl den Epaphrodit, der noch zu Philippi lebte, zum Überbringer eines Briefes gemacht haben, der nie angekommen war?“

„Dieser Brief, sagt Schenkel, trägt die Bürgschaft für seine Echtheit in seinem Stil und seiner Ausdrucksweise selbst, in der Frische der inneren Empfindung, die ihn eingegeben, in der Ruhe des Geistes und der Wärme des Herzens, die aufs natürlichste ohne jede Spur von gemachtem Wesen darin zum Ausdruck kommen.“ — Wenn man je von einem definitiv festgestellten Resultat auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Kritik reden könnte, so würden wir behaupten, daß die Sache der Echtheit des Philipperbriefes für immer theologisch gewonnen ist.

V. Schlußbetrachtung.

1. Der Philipperbrief ist das einzige Hülfsmittel, das wir haben, um die Lücke auszufüllen, die die Kürze der letzten Zeilen der Apostelgeschichte über den Aufenthalt Pauli zu Rom in unserm Geiste läßt. Die Briefe an die Kolosser und Epheser sagen uns darüber nichts, da der Apostel Tychikus die Sorge überlassen hatte, den Lesern Genaueres über seine persönlichen Verhältnisse mitzuteilen. In dem Philipperbriefe, der eigentlich ein Freundes-schreiben ist, führt uns der Apostel sozusagen in sein Gefängnis, ja noch mehr, in sein Herz ein. Er läßt uns einen Blick in seine Lage und seine innersten Eindrücke in der Hauptstadt des Kaiserreichs thun.

Wir sehen die durch seine Ankunft in der Gemeinde hervorgerufene Bewegung. Ein neuer Aufschwung in der Mission hatte die Christen ergriffen. In Bezug auf Pauli Person zwar vollzog sich die Evangelisationsarbeit in zwei entgegengesetzten Geinnungen; aber in beiderlei Richtung wurde doch der Name Christi solchen verkündigt, die noch nie von ihm hatten reden hören. Das Evangelium war in die Kaserne der Prätorianergarde und bis in den kaiserlichen Palast gedrungen. So hatte die Gefangenschaft, die dem Anschein nach seinem Werke den Todesstoß geben mußte, den Kreis desselben erweitert. Von diesem Beobachtungspunkte aus erschienen dem Apostel die in der Welt zerstreuten Gemeinden als leuchtende Fackeln, deren Glanz bald die Finsternis des Heidentums zerstreuen würde. Obwohl er der Freiheit beraubt war und stets das Todesurteil über seinem Haupte schweben sah, hatte er für sich selbst nur den einen Wunsch, daß, was ihm auch begegnen möchte, und wäre es der Märtyrertod, Jesus in ihm verklärt werde, und daß die Philipper sich über diesen Ausgang freuen möchten.

Das ist der Ton, der in seinem Herzen vorherrscht, und der seinen Brief beherrscht. Wenn er den Wunsch hat noch zu leben, — und er hofft es — so ist es um der Kirche willen, der er noch nützlich sein kann. Heitere Ruhe trotz der Möglichkeit des Todesurteils, freudiges Aufsihnehmen der größten Entbehrung zugleich mit lebendiger und aufrichtiger Dankbarkeit für die ihm zugesandte Hülfe; zärtliche Fürsorge für den kranken Freund, der sie ihm überbrachte, warmer Dank für seine Heilung, die nicht etwa der Erfolg einer von ihm entfalteten Wundergabe, sondern seiner demütigen und eifrigen Gebete war; ein tiefes Gefühl dessen, was ihm noch fehlt, und der Fortschritte, die er noch machen muß, bei dem Besitz des klaren Bewußtseins seiner Treue und der Heiligkeit eines Lebens, das er seinen Lesern als Vorbild hinzustellen wagt: das sind die auffallenden Gegensätze, die aber, weit davon entfernt, einen Grund zum Zweifel abzugeben, uns im Gegenteil ein unnachahmliches und lebensvolles Gemälde bieten, das wir ohne Schwierigkeit in den Rahmen der beiden letzten Verse der Apostelgeschichte setzen können.

2. Auch unter einem andern Gesichtspunkt hat der Brief Interesse für uns; er bietet uns den Anblick einer Gemeinde, die fast vollständig den Wünschen des Apostels entspricht. Wenn sie nicht wie die korinthische durch den Überfluß außerordentlicher Gaben glänzt, so ist sie dafür reich an Früchten des Geistes. Sie gleicht der zu Philadelphia in der Apokalypse. Sie hat im Sinne des Apostels nichts anderes zu thun, als sich je mehr und mehr des Heilsbesitzes zu freuen und in der Selbstverleugnung fortzuschreiten, deren Vorbild ihr das Beispiel Christi darbietet, und dadurch in der Einigkeit, die die Stärke der Kirche in ihrem Kampfe mit der Welt ausmacht. Weiter sehen wir zu Philippi die höchst einfache Organisationsweise, mit der die Apostel die Kirche ausstatteten, vollständig durchgeführt; sie umfaßt zwei Ämter, das eine, welches

über dem geistlichen Wohl der Gemeinde zu wachen hat, das andere mit der Aufgabe, ihren bedürftigen und leidenden Gliedern beizustehen.

3. Hinsichtlich der Eschatologie findet Sabatier in diesem Brief einen großen Fortschritt gegen die früheren: „Der Apostel hat alles fallen lassen, was er an Beschränktem, Nationalem, Materiellem, Grobübernaturlichem hatte, kurz seine jüdische Auffassung. Er hat die geistreichen Berechnungen, die Zeichen der Zeiten, die phantastischen Visionen beseitigt. Die nahen Hoffnungen des landläufigen Messianismus sind erloschen....“ (S. 231). — Allein der Apostel hofft, falls er stirbt, unmittelbar bei dem Herrn zu sein (R. 1, 23). Was sagt er anderes 2. Kor. 5, 8: „Wir haben vielmehr Lust, außer dem Leibe zu wachen und daheim zu sein bei dem Herrn.“ Vergl. auch Röm. 14, 8—9. — Zu der nahen Erwartung Christi vergl. R. 4, 5: „Der Herr ist nahe“; zu der (jüdischen!) Hoffnung der ersten Auferstehung vergl. R. 3, 11: „Ob ich etwa gelangen möchte zur Auferstehung von den Toten“; endlich zu der Verwandlung der Gläubigen bei der Parusie R. 3, 21: „Welcher den Leib unserer Erniedrigung umwandeln wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe“, vergl. 1. Thess. 4, 17 und 1. Kor. 15, 51—52. — Also in allen diesen Punkten auch nicht ein Schatten von Verschiedenheit! Was bleibt von dem angeblichen Fortschritt Sabatiers übrig?

4. Endlich ist der Philipperbrief von grundlegender Bedeutung nach einer dritten Seite hin, der christologischen Auffassung des Apostels. Die Hauptstelle R. 2, 6 ff. erhebt nicht den Anspruch, den Lesern eine ihnen neue Wahrheit zu lehren; im Gegenteil — und das ist gerade das Wichtige — sie beruft sich auf das, was sie selbst wissen, um darauf zu dringen, in ihrem Leben die praktischen Folgerungen daraus zu ziehen. Man sieht daraus, daß der Christus, an dessen freiwillige Erniedrigung der Apostel sie erinnert, derselbe war, den er ihnen gepredigt hatte, derselbe, den er etwa gleichzeitig den Korinthern predigte, wie er sie 2. Kor. 8, 9 daran erinnert: „Ihr wißt die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, daß ob er wohl reich war (Phil.: in göttlicher Gestalt), ward er doch arm (Phil.: er entäußerte sich selbst — er erniedrigte sich bis zum Tode am Kreuz), auf daß ihr durch seine Armut reich würdet (Phil.: er sah nicht auf das Seine, sondern auf das, was des anderen ist, B. 4).“

Diesen Christus trug Paulus in sich, als er zu seinem Werke ausging. Er war weder für ihn noch für seine Leser eine neue Entdeckung; er war von Anfang an die Seele seiner Missionsarbeit (Gal. 1, 16; 2, 20). Paulus wußte aus eigener Erfahrung, daß das einzige Mittel, das Ich im natürlichen Menschenherzen vom Throne zu stoßen, darin besteht, es dem Sohne Gottes gegenüberzustellen, der aus freien Stücken von seinem göttlichen Throne zu den tiefsten Tiefen unseres Abgrundes hernieder gestiegen ist, und der uns daraus errettet, indem er uns durch den Glauben mit in seine Auferstehung aufnimmt und durch eine geistliche Auffahrt, die die Wirkung der seinen ist, mit sich auf den Thron erhebt.

Diese christologische Auffassung des Paulus ist um so wichtiger, als sie durchaus die des Johannes ist. Der Ausdruck „göttlicher Gestalt sein“ bei Paulus entspricht dem bei Johannes: „Und das Wort war Gott.“ Das paulinische: „Er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an und wurde wie ein Mensch“, ist nichts anderes, als das johanneische: „Das Wort ward Fleisch“; in den Worten Pauli: „Darum hat ihn auch Gott erhöht“, finden wir den Gedanken des Gebetes Jesu bei Johannes wieder: „Vater, verkläre mich mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“

Sabatier behauptet (L'apôtre Paul, S. 238) anläßlich unseres Briefes, die christologische Auffassung des Johannes sei „eine vom Standpunkt Gottes

aus aufgestellte Christologie“, und darum „komme der Christus des Johannes nicht dazu, völlig und einfach Mensch zu sein“, während „die Christologie des Paulus von menschlichem Standpunkt aus aufgestellt sei“, weshalb „der Christus des Paulus nicht dazu komme, einfach und rein Gott zu sein“. Die Antithese ist gewandt und wohl geeignet, oberflächliche Leser zu blenden. Führen wir aber nach Beseitigung der Zweideutigkeit, die die Adverbia völlig, rein, einfach mit sich bringen, den Gedanken auf seinen deutlichen Sinn zurück, so kommt er darauf hinaus: Der Gottchristus des Johannes wird nicht wirklich Mensch, und der Menschchristus des Paulus wird nicht wirklich Gott. In dieser Fassung den Irrtum nachzuweisen, ist nicht schwer.

Zunächst muß man, was man auch von dem Verfasser des 4. Evangeliums denken mag, zugeben, daß die evangelische Überlieferung, die in diesem Buche aufbewahrt ist, aus größerer oder geringerer Nähe von Johannes ausgeht. Es wäre aber höchst seltsam, wenn die christologische Auffassung eines Mannes, der drei Jahre hindurch in so naher persönlicher Beziehung, im Freundesverhältnis zu Jesu Christo gestanden hat, vom Standpunkte Gottes und nicht dem des Menschen aus aufgestellt sein sollte; und andererseits wäre es nicht minder seltsam, wenn die Christologie des Apostels, der dem Erdenleben Christi fremd war, und der ihn erst in der niederschmetternden Erscheinung des Gottes-Johannes kennen lernte, vielmehr vom Standpunkte des Menschen aus, als von dem Gottes aufgestellt wäre. Und was sagen die Thatfachen hierüber? Erschöpft sein von Durst und Müdigkeit nach der Wanderung des Tages, am Grabe eines Freundes weinen, ergrimmen bei der Berührung mit diabolischer Verfehrtheit, betrübt sein bei der Aussicht auf einen grausamen Tod, sind das nicht Züge echter Menschlichkeit. Johannes hat sie uns aufbewahrt. Ursprünglich an göttlichem Zustande Theil haben, an der That des Schöpfers beteiligt sein, frei wählen zwischen einer herrlichen Erscheinung wie die eines Gottes hier auf Erden und zwischen einem Kommen in Knechtsgestalt im Gehorsam bis zum Tode; darauf zu der Stellung eines Herrn über alle Herren erhoben werden, des Sohnes, in dem die Fülle der Gottheit wohnt, sind das nicht die Züge der Gottheit? Und Paulus berichtet sie von Jesu. Man suche nun, was von der Antithese Sabatiers übrig bleibt. Er wird ohne Zweifel die Unterordnung Christi unter Gott entgegenhalten, die bei Paulus so beständig hervortritt. Gewiß; aber nicht minder bei Johannes. Der Ausdruck Wort umfaßt sie bei ihm nicht minder wie bei Paulus Bild, εἰκὼν. Johannes sagt von dem Wort, daß es bei Gott war; von dem Sohn, daß er im Schoß des Vaters war; er läßt Jesus von der „Klarheit reden, die der Vater ihm gegeben hat, ehe die Welt war“ (A. 1, 1—18; 17, 24), Ausdrücke, die alle den Begriff der Unterordnung enthalten. Ist der Christus des Paulus nicht wirklich Gott, weil er dem Vater untergeordnet ist, so ist es der Christus des Johannes ebensowenig; oder erkennen wir vielmehr an, daß bei beiden die Gottheit des Sohnes als Theilnahme an der Gottheit des Vaters dargestellt wird; darum konnte der Sohn nach der Auffassung beider bei seinem freiwilligen Eintritt in den Stand der Menschheit auf den göttlichen Zustand verzichten, ihn dann als Mensch wiedererlangen und den Seinen mittheilen.

Das vollkommen übereinstimmende Doppelzeugniß der beiden Diener kann nur auf dem des Herrn ruhen, der sich allein ganz in der Gemeinschaft des Vaters kannte: „Niemand kennt den Sohn, denn der Vater.“

Die Pastoralbriefe.¹⁾

I. Pauli Lebensende und Tod.

Die Fragen über die Abfassung der Pastoralbriefe hängen eng mit dem Gegenstande dieses Kapitels zusammen. Unglücklicherweise beginnen für uns die Nebel der Legende, sobald wir aus der Apostelgeschichte heraustreten.²⁾ Wir haben eigentlich nur die Wahrscheinlichkeit als Führerin. Es scheint zwar erwiesen, daß der Apostel als Märtyrer seiner Sache gestorben, und daß dies zu Rom geschehen ist. Aber wann und unter welchen Umständen? Hat sich dieses tragische Ende unmittelbar an die zweijährige Gefangenschaft angeschlossen, von der der Schluß der Apostelgeschichte redet, oder liegt zwischen dieser Gefangenschaft und dem Tode des Apostels ein Zwischenraum, wo er frei und thätig war, und nach dem er von neuem festgenommen, und dann verurteilt und gerichtet worden wäre?

Da jedes sichere Zeugnis für die eine oder die andere dieser Möglichkeiten fehlt, müssen wir, wie mir scheint, anerkennen, daß die Wahrscheinlichkeit mehr für die zweite spricht, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Der Bericht des Festus, als er Paulus dem kaiserlichen Gericht überwies, kann nur für den Angeklagten günstig gewesen sein. Schon Felix hatte seine Unschuld erkannt und würde ihn freigelassen haben, wenn ihn nicht ge-

¹⁾ Besondere Kommentare:

Mosheim (1. und 2. Tim.), 1755. — A. D. Michaelis, Paraphr., 1769. — Wegscheider (1. Tim.), 1810. — Heydenreich, 1826. — Mack, 1836. — Leo, 1837 und 1850. — Matthies, 1840. — Wiesinger (Komm. von Olsh.), 1850. — Ellicot, 1865. — Fairbairn, 1874. — Pfleiderer (in der Protestanten-Bibel), 1874. — Bahnsen (2. Tim.), 1876. — Beck (1. und 2. Tim.), 1879. — Kölling (1. Tim.), 1882. — B. Weiß (Meyer, 5. Aufl.), 1886. — Knoke, Praktisch-theol. Komm., 1889.

Spezielle Abhandlungen:

Schleiermacher, der sogen. Br. des Paulus an den Timotheus, 1807. — Pland, Bemerk. über d. 1. paul. Br. an Tim., 1808. — Baur, die sogen. Pastoralbriefe des Ap. P., 1835. — Baumgarten, die Echtheit der Pastoralbr., 1837. — Delitzsch, in der Zeitschr. f. luth. Theol., 1851. — Saintes, Étude critique sur les ép. pastor., 1852. — Mangold, die Irrlehrer der Past.-Br., 1856. — Otto, die gesch. Verhältn. der Past.-Br., 1860. — Ruffet, S. Paul, sa double captivité à Rome, 1860. — Ginella, De auth. ep. P. past., 1865. — Plitt, die Pastoralbr., 1872. — Herzog, über die Abfassungszeit der Past.-Br., 1872. — Pierre Bordier, Les Ép. Pastor., 1872. — Geß, Christi Person und Werk (2b), 1879. — Holkmann, die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt, 1880. — Lemme, das echte Ermahnungsschr. des Ap. P. an Tim., 1882. — Ehlau, zur Chronologie der Pastoralbr., 1884. — Bertrand, Essai crit. sur l'auth. des ép. pastor., 1887. — Hesse, die Entstehung der neutest. Hirtenbriefe, 1889. — Und viele andere.

²⁾ Nach mehreren Schriftstellern fängt der Nebel bereits innerhalb dieses Buches selbst an; vergl. bei Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, das Kapitel: Die Gefangenschaft des Paulus, das herrlich geschrieben ist, aber — wenigstens nach meinem Urtheil — in jeder Zeile den Protest des Wahrheitsgefühls herausfordert.

wisse Beweggründe persönlichen Interesses zurückgehalten hätten. Festus hatte von dem Charakter und dem Verhalten des Apostels einen noch günstigeren Eindruck bekommen. Die von diesem hingeworfene Berufung auf den Kaiser war der einzige Grund, der ihn bestimmte, ihn nach Rom zu senden. Daraus kann man auf den Inhalt seines Berichtes schließen. Die offizielle Freisprechung konnte sich verzögern, sei es infolge von Häufung der Geschäfte, sei es, weil man befürchtete, in das damals ohnedies so erregte jüdische Volk einen neuen Gährungsstoff der Unzufriedenheit zu werfen; aber die Loslassung bleibt doch unter den obwaltenden Umständen die wahrscheinlichste Annahme.

2. Der Apostel hatte während seiner Gefangenschaft dasselbe Gefühl. Nachdem er mehr als ein Jahr in Rom zugebracht hatte, mußte er etwas von dem Eindruck gehört haben, den die Anschuldigung der Juden auf die römischen Behörden gemacht hatte. Wohl konnte er nichts Bestimmtes über den Ausgang seines Prozesses voraussagen; allein als er sich eine Herberge zu Kolossä bestellte (Philem. B. 22), und als er an die Philipper schrieb: „In guter Zuversicht weiß ich, daß ich bleiben und bei euch allen sein werde“ (R. 1, 25; vergl. R. 2, 23—24), mußte er doch außer seinem Gottvertrauen noch gute Gründe haben, so zu reden.

3. Das so plötzliche Abbrechen der Apostelgeschichte bietet der Kritik ein eigenartiges Problem. Die einfachste Erklärung würde die Annahme sein, daß der Erzähler da stehen geblieben ist, weil die Geschichte selbst bis dahin reichte, und weil er sich nicht berufen fühlte, die Rolle des Propheten zu spielen. Aber die heutzutage so feststehenden Anschauungen, nach denen das dritte Evangelium und noch mehr die Apostelgeschichte erst nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt sein können, halten die Gelehrten ab, bei dieser Lösung stehen zu bleiben. Der Verfasser des Muratorischen Fragments meinte, daß Lukas, in der Absicht nur die Thatfachen zu berichten, deren Augenzeuge er gewesen war, unterlassen habe, den Tod Petri und die Reise Pauli nach Spanien zu berichten, Dinge, die sich in seiner Abwesenheit zugetragen hätten.¹⁾ Diese Erklärung ruht auf einer offenbar falschen Voraussetzung. Die ersten Kapitel der Apostelgeschichte sind sicherlich nicht der Bericht eines Augenzeugen. — Oder man hat gemeint, der Verfasser habe die Absicht gehabt, seinen Bericht in einer dritten Schrift wieder aufzunehmen und sei durch den Tod daran verhindert worden. Diese Annahme ist ein Ausweg, wie sich deren stets in schwierigen Fällen finden lassen. Aber wir haben von zwei Möglichkeiten eine zu wählen: Entweder ist der angebliche Tod des Lukas und folglich die Abfassung der Apostelgeschichte dem Märtyrertode des Paulus vorangegangen, und welcher Zeitpunkt soll in diesem Falle der Apostelgeschichte zugewiesen werden! Oder beide Ereignisse haben dreißig, zehn, ein Jahr nach Pauli Tode stattgefunden; wie sollte dann der Verfasser am Schlusse seines Buches ein Ereignis nicht wenigstens berührt haben, das er am Anfang seiner dritten Schrift zu berichten beabsichtigte, gerade so, wie er am Schlusse des Evangeliums die Himmelfahrt berührt hatte, mit deren Erzählung er die Apostelgeschichte beginnen wollte?

Weizsäcker und andere glauben, der Verfasser habe den Märtyrertod Pauli nicht erwähnen wollen, weil er den Eindruck zu hinterlassen wünschte, daß in den ersten Zeiten der Begründung des Christentums die Unschuld dieses Glaubens von den römischen Behörden anerkannt worden sei. Aber das

¹⁾ Dies scheint mir, wie auch Hesse (Das Muratorische Fragment, 1873, S. 125—152), der einzig mögliche Sinn der Stelle, deren Text offenbar irgendwie verderbt ist. Wahrscheinlich ist zu übersetzen: „Wie Lukas selbst augenscheinlich dadurch beweist, daß er das Leiden des Petrus und ebenso die Reise des Paulus nach Spanien übergeht.“

Schweigen des Lukas so zu erklären, würde nur einen Sinn haben, wenn die Apostelgeschichte vor der Verfolgung des Jahres 64 geschrieben worden wäre. Denn nach all den Grausamkeiten bei dieser Katastrophe, deren Gerücht die Welt erfüllte, würde es für die Kirche nicht den geringsten Nutzen mehr gehabt haben, über eine einzelne Hinrichtung, wie die des Apostels, Schweigen zu beobachten.¹⁾

Die am meisten einleuchtende Erklärung ist die von Weiß und Mangold. Mit der Unterredung zwischen Paulus und den Vornehmsten der Synagoge (Apostelgesch. 28) war das Thema des Buches vollständig behandelt. Lukas beabsichtigte nicht, die Geschichte der Gründung der Kirche zu erzählen, sondern die geheimnisvolle Art zu erklären, wie dieser große Vorgang sich vollzogen hatte, einerseits durch den Eintritt der Heiden, andererseits durch die Verwerfung der Juden, und nachzuweisen, daß diese nicht durch die Untreue Gottes gegen sein Volk, sondern durch dessen eigenen Unglauben verschuldet war. So schloß das Verhalten der Häupter der römischen Judenthümlichkeit diese Geschichte ab, die mit der Predigt der Apostel zu Jerusalem begonnen hatte.

Auch in meinen Augen bildet die Rechtfertigung dieser großen religiösen Umwälzung den Gegenstand der Apostelgeschichte. Es ist indes augenscheinlich, daß Lukas bei seiner Erzählung sich nicht streng an dieses Programm gebunden hat. Besonders gegen das Ende des Buches hin nimmt er eine Menge von Dingen auf, deren direkte Verbindung mit dem leitenden Gedanken sich nicht nachweisen ließe. Derselbe, der uns in die kleinsten Umstände bei dem Schiffbruch oder bei der Ankunft Pauli in Rom einweicht, der uns sogar das Panier des Schiffes angiebt, das den Apostel trug (das Bild des Kastor und Pollux), sollte der sich wohl aus Treue gegen sein Thema enthalten haben, den Märtyrertod des Apostels zu erwähnen, mit dem angeblich die beiden Jahre der Haft abgeschlossen haben! Er sollte nicht den Schlußvers seines Buches: „Er predigte das Reich Gottes und lehrte von dem Herrn Jesu mit aller Freudigkeit unverbotten“, durch die einfachen Worte vervollständigt haben: „bis der Märtyrertod dem ein Ende machte“. — Eine so kleinliche Treue gegen sein Programm hätte ihm nicht erlaubt, seine Erzählung mit einer Erinnerung zu beschließen, von der sein Herz voll war?

Der so plötzliche Schluß der Apostelgeschichte erklärt sich nur dann natürlich, wenn man annimmt, daß am Ende der beiden Jahre, mit denen die Erzählung abbricht, in der Lage Pauli ein Wechsel vorgegangen ist, der nicht in dem Todesurteil und der Hinrichtung bestand, weil sonst der Verfasser dies tragische Ende wenigstens mit einem Worte angedeutet haben würde, sondern in dem Beginn einer neuen Periode der Thätigkeit, auf deren Erzählung der Verfasser nicht einzugehen beabsichtigte, weil sie nicht zu dem Gegenstande seines Buches gehörte. Wir können daraus mit Sicherheit auf die Befreiung des Apostels schließen.

¹⁾ Der letzte, der diesen Gegenstand behandelt hat, von Soden (Hand-Romm., III, 1, S. 158), schreibt Folgendes: „Der Schluß der Schrift des Lukas ist nur zu verstehen, insofern eine der früheren entsprechende Thätigkeit des Apostels auf seinen Prozeß nicht gefolgt und seine Haft in einer Weise zum Abschluß gekommen ist, die jeder im Gedächtnis hatte, über die es aber besser war, Schweigen zu beobachten, zumal in einem Werke, das, wie die Doppelschrift des Lukas eine Apologie des Christentums dem römischen Staate gegenüber sein sollte.“ — Es ist wirklich eine kühne Behauptung, Lukas habe die Befreiung erwähnen, über den Märtyrertod aber schweigen müssen. Ich habe diese doppelte Aussage wiederholt lesen müssen, um mich zu überzeugen, daß ich richtig gelesen. So viel ist sicher, daß eine der früheren ähnliche Thätigkeit des Apostels hätte erwähnt werden können und müssen, wenn sie stattgefunden hätte. Ist aber nichts mehr geschehen, was zu dem Zweck des Buches gehörte, keine neue Gemeindegründung, kein neuer Zug neben denen, die die Verwerfung Israels und die Berufung der Heidenvölker erklärten, so war der Gegenstand der beiden λόγος des Lukas erschöpft.

An alten Zeugnissen sind nur zwei vorhanden, die sich auf unsern Gegenstand beziehen; das bereits angeführte des Muratorischen Fragments, welches beweist, daß es im zweiten Jahrhundert in der römischen Gemeinde eine Tradition über die Missionsreise Pauli nach Spanien gab, die folglich seine Befreiung einschloß; und dann die berühmte Stelle bei Klemens von Rom in seinem Briefe an die Korinther (K. 5), welche lautet: „Paulus hat auch den Preis der Geduld erlangt; nachdem er siebenmal Ketten getragen hat, verfolgt und gesteinigt worden ist, als Prediger der Gerechtigkeit im Orient und im Occident gewirkt hat, ist ihm der herrliche Ruhm seines Glaubens zu teil geworden. Nachdem er die ganze Welt in der Gerechtigkeit unterwiesen hat und bis an das Ende des Occidents (τέρμα τῆς δύσεως) gekommen ist und vor den Obersten Zeugnis abgelegt hat, ist er als das größte Vorbild der Standhaftigkeit von der Welt genommen und an den heiligen Ort gegangen.“ Wie hat Klemens den Ausdruck verstanden: Das Ende des Occidents oder den äußersten Westen? Hat er damit Rom oder Spanien gemeint? Im ersten Fall kann sich die Stelle auf Pauli Kommen nach Rom im Jahre 62 beziehen und schließt dann seine Befreiung nicht ein. Im zweiten setzen diese Worte ebenso wie die des Muratorischen Fragments eine in der römischen Gemeinde herrschende Tradition über seine Befreiung voraus.

In welchem Sinne könnte Klemens Rom den äußersten Westen nennen? Man erwidert, indem er sich auf den Standpunkt der Person Pauli stellte; insofern Rom für den Apostel die äußerste Grenze seiner Berufsthätigkeit nach dem Occident hin war (Schenkel, Baur, Weiß), oder nach der metaphorischen Wendung, die Keuß dem Ausdruck giebt, insofern Rom für dies Gestirn der Punkt des Unterganges war. So verbreitet diese Erklärung auch heutzutage sein mag, und wenn sie auch die Hyperbel, die die ganze Stelle enthalten würde, als oratorische Form zu rechtfertigen sucht, so teile ich doch das Gefühl, das in der Ausgabe der apostolischen Väter von Gebhardt, Harnack und Zahn (Heft 1, S. 16) zum Ausdruck kommt, daß τὸ τέρμα τῆς δύσεως naturgemäß nur Spanien bezeichnen kann, in Übereinstimmung mit den Worten Strabos (2, 1): „Die Enden (τὰ πέρατα) der Erde nach Westen hin sind die Säulen des Herkules“, und mit dem Ausdruck Philostrats im Leben des Apollonius von Tyana: „Radyx liegt am Ende Europas (κατὰ τὸ τῆς Εὐρώπης τέρμα).“ Mit Unrecht stellt man diesem Sinne die nachfolgenden Worte entgegen, wo von den Obersten die Rede ist, vor denen Paulus Zeugnis abgelegt hat (oder den Tod erlitten hat). Denn Klemens sagt nicht: „als er an die Grenze des Westens gekommen war, legte er Zeugnis ab . . .“, sondern: „nachdem er gelehrt hatte, nach dem äußersten Westen gekommen war und Zeugnis abgelegt hatte, wurde er von dieser Welt genommen.“ Hier werden drei aufeinanderfolgende Handlungen als seinem Tode vorangehend hingestellt: die Unterweisung der ganzen Welt in der Gerechtigkeit, das Kommen in den äußersten Westen, endlich das Zeugen vor den Obersten. Zwischen diesen drei Handlungen ist keine räumliche Beziehung aufgestellt, ebensowenig mit ihrem Endergebnis. Stellt man die Äußerung des Klemens, wie sie chronologisch steht, zwischen Pauli Wort Röm. 15, 24, wo er die Absicht ausspricht, nach Spanien zu gehen, und die römische Tradition darüber, die durch das Muratorische Fragment bezeugt wird, so erscheint es mir wenig wissenschaftlich, ihrem einfachen Sinne nicht den Vorzug zu geben.

Aber gerade das Wort Pauli Röm. 15 will man zum Ausgangspunkt der von dem Verfasser des Fragments angeführten Tradition machen; die Kirche dachte, eine vom Apostel so ernstlich geplante Reise konnte nicht unaus-

geführt geblieben sein. Ich denke nicht daran, die Reise Pauli nach Spanien um jeden Preis verteidigen zu wollen. Die Geschichte berichtet keine apostolische Gründung in jenem Lande; die ältesten Väter, Irenäus, Gajus, Tertullian, Origenes, enthalten keine Anspielung auf eine solche Missionsreise. Eusebius, der zuerst von der Befreiung des Apostels, von seiner nachherigen Predigt und von seiner zweiten Gefangenschaft spricht (2, 22), erwähnt Spanien nicht. Hieronymus thut es zwar, aber indem er hinzufügt: ipse (apostolus) scribit (Röm. 15, 24), was den exegetischen Ursprung dieser Tradition zu verraten scheint; vergl. auch ad Helvid., R. 4.

Wenn ich aber bereit bin zuzugeben, daß diese Überlieferung weiter nichts als ein Schluß aus Röm. 15 gewesen sein kann, so vermag ich doch aus den oben ausgeführten Gründen dieselbe Erklärung für den Ursprung der Tradition über die Befreiung des Apostels nicht anzunehmen. Ich glaube nicht, daß man sich jemals Paulus auf der Reise von Rom nach Spanien hätte vorstellen können, wenn die Thatsache seiner Befreiung nicht offenkundig gewesen wäre, wenn der Apostel vielmehr, wie das doch jeder zu Rom gewußt haben würde, aus dem Gefängnis direkt zum Schafott geführt worden wäre. Der Umstand, daß Eusebius die Stelle 2. Tim. 4, 17: „Ich bin erlöst von des Löwen Rachen“, irrtümlich auf diese Befreiung bezogen hat, beweist durchaus nichts gegen diese selbst, von der er erklärt, sie sei ihm durch die kirchliche Tradition bekannt geworden (λόγος ἔχει). Die Tradition jener Thatsache ist nicht aus der falschen Exegese entstanden, eher ist die falsche Exegese des Eusebius durch jene veranlaßt worden. Gegen die Befreiung des Paulus und seine Rückkehr nach Kleinasien wird oft sein eigenes Wort, Apostelgesch. 20, 25, angeführt. Wir werden später untersuchen, was von diesem Wort zu denken ist. Für den Augenblick beschränken wir uns darauf zu sagen, daß wir hier ein ich weiß (οἶδα) gegen ein scheinbar gegenteiliges ich weiß (Phil. 1, 25, πεποιδώς οἶδα) haben, was beweist, daß wir diesen Ausdruck nicht in dogmatischem und absolutem Sinne zu fassen haben.

Es liegen also auch unabhängig von jedem Urteil über die Pastoralbriefe ernste Gründe zu der Annahme vor, daß der Apostel nach der zweijährigen Gefangenschaft, von der die Apostelgeschichte spricht, von dem kaiserlichen Gericht freigesprochen wurde. War er im Frühling des Jahres 62 nach Rom gekommen, so mußte seine Freilassung im Frühjahr 64 stattfinden, einige Monate vor der entsetzlichen Katastrophe, die im Juli desselben Jahres die Gemeinde jener Stadt traf. Wodurch wurde nun die Zwischenzeit zwischen der Befreiung und dem Tode des Apostels ausgefüllt? Die Pastoralbriefe allein verbreiten, wenn sie echt sind, ein wenig Licht darüber.¹⁾

Aus diesem Dunkel tritt eine einzige erwiesene Thatsache hervor, der Märtyrertod Pauli zu Rom.

Das Martyrium des Paulus und des Petrus zu Rom unter Nero wird allgemein angenommen. Keine andere Stadt außer Rom hat je die Ehre in Anspruch genommen, der Schauplatz ihres Todesleidens gewesen zu sein. Dionysius von Korinth (Eus. 2, 28, Ausg. von Lämmer) sagt von Petrus und Paulus: „Beide haben, nachdem sie unsere Gemeinde zu Korinth gepflanzt

¹⁾ Die Befreiung des Apostels wird von den meisten Historikern angenommen (Tillemont, Fabricius, Mosheim, Neander, Gieseler); unter den Kritikern von Michaelis, Bertholdt, Hug, Kredner, Ewald, Bleek, Renan, Kübel (Kurzf. Komm.), Salmon, sowie auch von den meisten Exegeten. Sie wird verworfen von Petau, Lardner, Eichhorn, de Wette, Keuß, Baur und seiner ganzen Schule, und sogar unter den Verteidigern der Echtheit der Pastoralbriefe von Wieseler, Matthias, Thiersch u. a. Weiß zieht folgenden Schluß: „Aus historischen Gründen läßt sich die Thatsache der Befreiung des Apostels weder beweisen noch widerlegen.“

und zusammen in Italien gelehrt haben, den Märtyrertod erlitten.“ Der Ausdruck in Italien beweist deutlich, was die Tradition hierüber war, der der korinthische Bischof folgte. Irenäus (3, 1) spricht sich in demselben Sinne aus: „Matthäus schrieb sein Evangelium, als Petrus und Paulus zusammen das Evangelium in Rom predigten und daselbst die Gemeinde gründeten. Nach ihrem Hingang (ἐξόδον) Markus.“ Man könnte unter diesem Ausdruck (ἐξόδος), auf Paulus bezogen, seine Abreise nach Spanien verstehen. Aber es ist natürlicher, ihn für beide Apostel in demselben Sinne zu nehmen. Kajus, ein römischer Presbyter gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, macht sich anheischig, seinem Gegner, dem Montanisten Proklus, die Gräber (τρόπαια) der beiden Apostel zu zeigen, das eine auf dem Vatikan, das andere am Wege nach Ostia. Tertullian (Apolog. R. 5) sagt: „Das Haupt der Feinde Gottes, Nero, wütete auch gegen die Apostel. Unter seiner Herrschaft wurde, wie man erzählt, Paulus zu Rom enthauptet und Petrus ans Kreuz genagelt“, worauf er an das von uns angeführte Zeugnis des Kajus erinnert. In seiner Schrift De praescr. haeret. drückt er sich so aus: Romae Petrus passioni Domini adaequatur; Paulus exitu Johannis coronatur. Die Zeugnisse reichen aus, um die römische Tradition festzustellen, gegen die, wenigstens hinsichtlich des Paulus — Baur bestreitet sie in betreff des Petrus — kein triftiger Grund angeführt werden kann. — Es ist unmöglich, das Datum des Todes Pauli geschichtlich zu bestimmen. Von dem Jahre 64 bis 69 ist nicht eins, bei dem nicht irgend ein Schriftsteller stehen geblieben ist. Wenn man den angeführten Zeugnissen einigen Glauben schenken darf, so scheint mir sicher, daß der Apostel den Tod nicht bei der neronischen Verfolgung des Jahres 64 erlitten haben kann. Verschiedene Einzelheiten beweisen, daß er nicht im Getümmel ermordet worden ist, nämlich seine Hinrichtung auf dem Wege nach Ostia, nicht auf dem Vatikan, dem Schauplatz der Verfolgung, den sich Nero ausersehen hatte, ferner seine Enthauptung, die ihm in seiner Eigenschaft als römischer Bürger zukam, statt der barbarischen Todesarten, die man in der Verfolgung des Jahres 64 auf die Christen anwandte. Würde man wohl inmitten jener Gewaltscenen das römische Bürgerrecht, das der Apostel besaß, beachtet haben? Diese Erwägung wird durch den Ausdruck „in meiner ersten Verantwortung“, 2. Tim. 4, 16, bestätigt, der beweist, daß der Prozeß des Paulus, der seinem Tode voranging, einen regelmäßigen Verlauf nahm und zu einer gerichtlichen Verurteilung führte. Da diese unter Nero stattfand, kann sie nicht später als in das Jahr 67 gesetzt werden, in dem dieser Kaiser starb. Ist dem so, so wird das vorher hinsichtlich der Freisprechung des Apostels gewonnene Resultat dahin bestätigt, daß zwischen der Entlassung, die zu Anfang des Jahres 64 stattfand, und dem Tode des Paulus ein Zwischenraum von zwei bis drei Jahren über den Schluß der Apostelgeschichte hinaus bleibt. Die Bedeutung dieses Resultats für die Entstehung der Pastoralbriefe springt in die Augen.

II. Der Inhalt der drei Briefe.

Der erste Brief an Timotheus.

Er enthält wie die übrigen eine Adresse (R. 1, 1—2); die Behandlung des Gegenstandes (R. 1, 3—6, 19), und eine kurze Schlussmahnung mit einem Wunsche (B. 20—22).

Die Adresse.

Man hat den Titel Apostel in einem Privatbriefe befremdlich gefunden. Allein es handelt sich hier um die Verwaltung der Kirche, und als Apostel

will Paulus seinem Schüler die folgenden Vorschriften über einen so wichtigen Gegenstand geben. — Die Bezeichnung Gottes als Heilandes hat, obwohl sie sich sonst nicht bei Paulus findet, nichts Befremdliches bei dem, der die Worte geschrieben hat, 2. Kor. 5, 18: „Das alles kommt von Gott, der uns mit sich selber versöhnt hat durch Jesum Christ.“ Dasselbe gilt von dem Wort *ἔλεος*, Barmherzigkeit, das hier zwischen Gnade und Friede eingeschoben wird. Der Himmel hat sich umwölkt, das Wetter droht; die Aufgabe der Leiter der Kirche wird immer ernster; sie bedürfen nicht nur des göttlichen Friedens, sondern des ganzen Reichthums der himmlischen Erbarmung. Wir haben gesehen, daß die Adresse jedes Briefes bei Paulus verschieden formuliert ist, um sich der Lage der Leser anzupassen.

Der Hauptinhalt des Briefes.

Die Kirche und der Diener der Kirche (Timotheus) sind die beiden Gegenstände, die behandelt werden; der erste in den drei ersten Kapiteln, der zweite in den drei letzten.

I. Die Kirche (K. 1, 3 — 3, 16).

Das Gedeihen der Kirche ruht auf dem Verständniß des wahren Verhältnisses zwischen dem Gesetz und dem Evangelium — davon handelt das erste Kapitel, — über die fromme Feier des Gottesdienstes — das zweite, — endlich über die heilige Verwaltung der beiden Ämter der Presbyter und der Diakonen, K. 3, 1—13. Dieser Teil schließt mit einem Ausblick auf die Schönheit und die Größe der Aufgabe der Kirche inmitten der Welt.

1. Kap. 1. Das Gesetz und das Evangelium.

Der Apostel hat Timotheus den Auftrag gegeben, in Ephesus gegen die Verbreitung einer wertlosen und schädlichen Lehre anzukämpfen, die das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium fälscht.

Der erste Satz ist auffallend, mag man den Ausdruck *ἵνα παραγγέλῃς* als regierendes Verbum im Sinne eines Imperativs nehmen, oder mag man, was natürlicher ist, *ἵνα*, auf daß, von *παρεκάλῃς*, ich habe dich ermahnt, abhängen lassen unter Annahme einer Ellipse: Ich ermahne dich jetzt wieder ebenso.

Die Lehre, der Timotheus entgegentreten soll, wird zunächst als von der des Apostels abweichend hingestellt (*ἑτεροδιδασκαλεῖν*), ein milderer Ausdruck, als wenn es sich um eine dem Evangelium geradezu entgegengesetzte Lehre handelte; ferner wird sie mit dem Namen von Fabeln und endlosen Geschlechtsregistern bezeichnet. Die erste Bezeichnung könnte sich auf heidnische Sagen beziehen, die zu dem Evangelium hinzugesetzt wurden; allein nach dem Folgenden bilden diese Fabeln einen Teil einer jüdischen Lehre von gesetzlichem Charakter, was auch mit dem Ausdruck jüdische Fabeln (Tit. 1, 14) übereinstimmt. Es handelt sich also um spitzfindige rabbinische Sagen, durch die die Einbildungskraft gewisse schwerverständliche Ereignisse der heiligen Geschichte klar zu machen suchte, wie den Kampf des Erzengels Michael mit dem Teufel um Moses Leichnam, oder den Streit unter den Steinen, auf die Jakob am Abend sein Haupt legte, und die er in der Nacht beschwichtigt, indem er sie zu einem einzigen werden läßt (wodurch erklärt werden soll, daß Gen. 28, 11 und 18 der Plural mit dem Singular vertauscht wird), u. s. w. Der zweite Ausdruck ist zu eng mit dem ersten verbunden, als daß er, wie man geglaubt hat, Reihen göttlicher Emanationen in den gnostischen Systemen bezeichnen könnte. Wir befinden uns auf jüdischem Boden; es handelt sich also um Genealogieen der Engel. Wir wissen, daß die geheimen Bücher der Essener Offenbarungen über die Geheimnisse der himmlischen Welt und ins-

besondere über die Namen der Engel enthielten. Das Beiwort endlose läßt nicht zu, mit manchen an die Geschlechtsregister der Genesiß zu denken, die die Irrlehrer nach philonischer Manier allegorisch behandelt hätten; es bezieht sich naturgemäß auf ein höheres Gebiet, wo die Phantasie sich schrankenlos ergözen konnte. Wir begegnen hier einem Judenthumb, das dem der Irrlehrer zu Kolossä ähnlich war, aber augenscheinlich über dasselbe hinausging. Weit davon entfernt, zur Entwicklung des wahren Glaubens in der Kirche beizutragen, dienten solche Lehren nur dazu, unfruchtbare Fragen aufzuwerfen (B. 3—5).

In dem Folgenden werden die Irrlehrer als sogenannte Gesetzeslehrer (θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι) bezeichnet, die das, worin sie die andern zu unterweisen vorgeben, selbst nicht verstehen; sie wollen das Gesetz zu einer Stütze des christlichen Lebens machen und wissen nicht, daß es zum Dienste der Sünder da ist, um sie ihre Sünde erkennen zu lassen, die allein das Evangelium heilen kann (B. 11—17).

Für dieses Heil, dessen Erkenntnis er von oben erhalten hat, ist er selbst gewissermaßen das Urbild; denn als der größte unter den Sündern ist er dazu berufen, für die Gläubigen aller Zeiten das deutlichste Beispiel der göttlichen Erbarmung zur Ehre des ewigen Gottes darzubieten (B. 11—17).

Das ist die Lehre, die Timotheus von Paulus empfangen hat, und die er der Kirche übermitteln soll, in Übereinstimmung mit den Weissagungen, durch die er in seinen Beruf eingeführt worden ist, wobei er sich hüten soll, in die Fußstapfen zweier ihm bekannter Männer, des Hymenäus und des Alexander zu treten, die der Apostel dem Satan hat übergeben müssen, um ihren Lasterungen ein Ende zu machen (B. 18—19). Die beiden Männer sind nicht mit den Irrlehrern zu verwechseln, die Timotheus zu Ephesus bekämpfen soll, und denen der Apostel nur die Wertlosigkeit ihrer Reden zum Vorwurf gemacht hat.

2. Kap. 2. Von der Lehre geht der Apostel zum Gottesdienst über.

Er spricht zuerst vom Beten, das der Mittelpunkt desselben ist. Er empfiehlt, die Fürbitte für alle Menschen, besonders für die im Staat bestehenden Obrigkeiten damit zu verbinden, daß sie der Kirche die Freiheit gewähren, deren sie bedarf, um hienieden ihr Friedenswerk auszurichten (B. 1—2). Diese Fürbitte für die Obrigkeit entspricht dem Gedanken Gottes, der das Heil aller will. Denn Gott ist einer, derselbe für alle, und Christus hat als Mensch und als Mittler sein Leben als Lösegeld für alle Menschen hingegeben; das ist die Botschaft, mit der Paulus besonders betraut worden ist. — Vielleicht steht diese Ermahnung, darüber zu wachen, daß die Christen der Obrigkeit fürbittend gedenken, in Verbindung mit einer vorauszu sehenden Zeit der Verfolgung; der Augenblick ist für die Christen gekommen, Gott zu bitten, daß er der Obrigkeit des Staates den Sinn der Gerechtigkeit und des Wohlwollens gebe. Aber zu gleicher Zeit sollen die Gläubigen ohne Unterlaß und aller Orten für alle Menschen ihre Hände erheben mit einem Herzen, das rein ist von Zorn über die Ungerechtigkeiten, die an ihnen geschehen (B. 3—8).

Der Apostel fügt eine spezielle Ermahnung über das Verhalten der Frauen im Gottesdienst hinzu: Einfachheit der Kleidung und bescheidenes Schweigen. Ewas Beispiel soll ihnen zeigen, wie leicht sie sich durch ihre Einbildung verführen lassen. Die sicherste Gewähr des Heils ist für sie das einfache Familienleben, wo sie sich in Bescheidenheit der Übung aller christlichen Tugenden hingeben können (B. 9—15).

Dieses Kapitel beweist, daß zu der Zeit, wo dieser Brief geschrieben wurde, noch alle Gläubigen das Recht hatten, im Gottesdienst zu reden und

zu beten. Sonst wäre es nicht nötig gewesen, den Frauen das Wort zu versagen.

3. Kap. 3, 1 — 13. Das Amt.

Vom Evangelium zum Gottesdienst und vom Gottesdienst zum Amt, — der Übergang ist natürlich. Zwei Stufen bildeten damals das geordnete Amt (Phil. 1, 1), Episkopat und Diaconat. Schon in der Gemeinde zu Jerusalem sind wir einem Rat der Ältesten begegnet (Apostelgesch. 11, 30; 15, 4; 21, 18), den wir ebenfalls in Kleinasien von Paulus und Barnabas eingerichtet finden (Apostelgesch. 14, 23; 20, 17 und 28). Diese Ältesten tragen auch den Namen Bischöfe, d. h. Aufseher und, stillschweigend, Hirten (weidet...). Neben diesem Amte wurde schon in Jerusalem eine Einrichtung zur Armenpflege getroffen (Apostelgesch. 6), die zwar noch nicht den Namen des Diaconats trägt, die wir aber zu Philippi unter diesem Titel wiederfinden (Phil. 1, 1), wie schon zu Korinth unter dem der ἀντιλήψις (1. Kor. 12, 28), und für die Frauen unter dem der διάκονος (Röm. 16, 1). Obgleich der Episkopat und der Diaconat in den Gemeinden Asiens schon lange eingerichtet war, sollten fortgesetzt Neuwahlte die Fehlenden ersetzen; außerdem entstanden neue Gemeinden. Es war also nützlich, Vorschriften über die Wahl dieser Beamten zu geben.

a) Der Episkopat (B. 1—7). Das Wort ἐπίσκοπος im Singular ist kollektiv und beweist keineswegs, daß es sich hier um den alleinigen Bischof im Sinne des zweiten Jahrhunderts handelt; vergl. Tit. 1, 7, wo die moralische Befähigung des Bischofs als die Bedingung hingestellt wird, die bei der Wahl der Ältesten (πρεσβύτεροι) B. 5 zu beachten ist, woraus sich die Mehrzahl der Glieder des Episkopats ergibt. Wo wären sonst die πρεσβύτεροι, von denen B. 7 redet, zu finden, wenn sie hier nicht in dem Kollektivbegriff Bischof mitenthalten wären?

Die verlangten Eigenschaften sind mehr negative Bedingungen als positive Erfordernisse. Paulus zählt die Fehler auf, die die Wählbarkeit von Gliedern der Gemeinde ausschließen. Man hat oft geglaubt, daß er durch den Ausdruck: eines Weibes Mann, die habe ausschließen wollen, die eine zweite Ehe eingegangen waren, und man hat darin das Anzeichen eines Gefühls gefunden, das im zweiten Jahrhundert stärker hervortrat. Allein gerade in unserem Briefe empfiehlt der Verfasser den jungen Witwen, sich wieder zu verheiraten (R. 5, 14). Die zweite Ehe hat also in seinen Augen nichts der Sittenreinheit Widersprechendes; vergl. 1. Kor. 7, 39; Röm. 7, 1—2. Der Ausdruck „eines Weibes Mann“ wäre nicht einmal richtig in dem Sinne, den man ihm geben will, da eine verstorbene Frau keine Gattin mehr ist. Wir haben also diese Worte auf alle Fälle zu beziehen, wo ein fortgesetztes unerlaubtes Verhältnis bestände, oder auf solche, wo nach einer Trennung der Ehe die erste Frau noch lebte. Jesus nennt auch eine zweite Ehe unter solchen Bedingungen einen Ehebruch (Matth. 19, 9). Da diese Vorschrift so auf alle Gläubigen anwendbar ist, liegt kein Grund vor, darin den späteren Gedanken einer besonderen Heiligkeit des geistlichen Standes zu sehen.

Die in dem Worte διδασκικός, fähig zu lehren, ausgedrückte Eigenschaft hat in dieser Stelle eine große Bedeutung. Aus den Briefen der dritten Missionsreise wissen wir, daß in den ersten Zeiten die Aufgabe der geistlichen Speisung der Gemeinde den freien Gaben zufiel. Aber schon in diesen Briefen selbst (Kor., Röm.) beobachten wir eine Abnahme der Bedeutung dieser Gaben; noch mehr in denen der Gefangenschaft. In dem Philipperbriefe ist von ihnen nicht mehr die Rede; die Ämter (der Bischöfe und der Diaconen) treten in den Vordergrund. — Zwar wird dem Bischof noch nicht das Amt zugeschrieben, die Gemeinde zu erbauen, aber er soll nunmehr so gewählt werden, daß er es erfüllen kann.

b) Die Diakonen (V. 8—13). Die Natur dieses Amtes bringt es mit sich, daß es weniger besondere Gaben als sittliche Eigenschaften erfordert. Es ist nicht mehr die Rede von der Fähigkeit zu lehren, sondern ausschließlich von Bedingungen, die in Wirklichkeit von jedem wahrhaften Gliede der Gemeinde gefordert werden können: ein reiner und aufrichtiger Glaube und Uneigennützigkeit, eine besonders notwendige Eigenschaft für den, der mit der Verwaltung der Scherflein der Armen betraut ist. Da der Diakonus das allgemeine Vertrauen besitzen muß, soll dem Bewerber von allen Brüdern ein gutes Zeugnis gegeben werden (V. 10). Zu diesen persönlichen Eigenschaften der Diakonen müssen die ihrer Frauen kommen. Da ihre Gatten durch ihre Thätigkeit in Beziehung zu dem innern Leben vieler Familien treten, müssen die Frauen besonders frei von Klatschsucht sein (V. 11). Der Zusammenhang erlaubt nicht, das Wort γυναῖκες, die Frauen, V. 11, auf die Diakonissen zu beziehen.

Der Ausdruck Männer eines Weibes (V. 12) bedeutet, wie V. 2, eines einzigen zur Zeit lebenden Weibes. V. 13 eröffnet den treuen und gewissenhaften Diakonen die Hoffnung auf ein Fortschreiten im Vertrauen der Gemeinde und dadurch wohl auf den Eintritt in das Presbyteramt.

4. Kap. 3, 14—16. Nach diesen Anweisungen über das Evangelium, über den Gottesdienst und über das christliche Amt, hebt der Apostel ihre Wichtigkeit hervor, indem er seinem Schüler die unvergleichliche Größe der Kirche vor Augen stellt, der zu dienen er berufen ist.

Er hofft bald zu ihm zu kommen, aber er hat nicht zögern wollen, ihm diese Anweisungen zu geben; denn die Kirche ist hienieden zugleich die Wohnstätte des lebendigen Gottes und die Säule, die hoch aufgerichtet das erhabene Geheimnis der Menschwerdung trägt mit all den Wundern, die es in sich schließt (V. 14—16).

Aus dem Parallelismus, der in den sechs Sätzen V. 16 leicht erkennbar ist, hat man geschlossen, daß Paulus in dieser Stelle ein Bruchstück aus einem alten christlichen Hymnus anführe. Das Ebenmaß dieser Sätze, je zwei und zwei, ist in der That der unterscheidende Zug der hebräischen Poesie.

Wir haben gesehen, wie Timotheus dazu berufen wird, als Vertreter des Apostels zu wirken, um die Gemeinde instandzusetzen, unabhängig vom Apostolat fortzubestehen; wir werden nun sehen, wie er als Hirt inmitten der großen Gemeinde wirken soll, die ihm zur Zeit anvertraut ist.

II. Timotheus, der Diener der Kirche (K. 4, 1—6, 19).

In diesem zweiten Teil erinnert der Apostel den Timotheus an seine persönlichen Verpflichtungen bei der verantwortungsvollen Aufgabe, die ihm an den verschiedenen Gliedern der ephesinischen Gemeinde anvertraut ist. Und zwar zunächst an seine Pflichten gegenüber den Gefahren, mit denen die Irrlehrer sie bedrohen (K. 4); ferner an sein Verhalten, das er gegen die verschiedenen Klassen von Personen inne zu halten hat, die seine Herde bilden (K. 5, 1—6, 2); endlich an den Gegensatz, der zwischen seiner Amtsthätigkeit und der der Irrlehrer bestehen muß, insbesondere in Hinsicht auf die Uneigennützigkeit. (K. 6, 3—19).

1. Kap. 4. Der Kampf gegen die Irrlehre, die die Gemeinde bedroht.

Diese Gefahr ist von den christlichen Propheten vorausgesagt worden, die für die kommenden Zeiten die Entfesselung eines diabolischen Geistes verkünden. Unter dem Schein einer höheren Heiligkeit werden sich in der Kirche schädliche Lehren ausbreiten, die die Ehe untersagen und die Enthaltung von gewissen Speisen empfehlen, als hätte nicht Gott selbst alle Dinge geschaffen, daß man sie mit Dankagung genieße und so ihren Gebrauch durch sein Wort und

durch das Gebet heilige. — Die Propheten der Urkirche haben sicherlich nur deshalb so geredet, weil sie die ersten Anzeichen des Übels schon bemerkten. Wir haben diese zu Rom (Röm. 14) und zu Kolossä (Kol. 2, 20—23) konstatiert. Als Grundlage dieses Asketismus erkennt man ohne Mühe das dualistische Prinzip, das später entschiedener hervorgetreten ist (B. 1—5).

Ein solcher Zustand legt dem Timotheus eine doppelte Pflicht auf; erstens wird es sich darum handeln, diese im Prinzip ungesunde Richtung zu bekämpfen durch Hinweis der Brüder auf die echten Lehren des Glaubens, die sowohl diese nichtigen asketischen Gebräuche, als auch die thörichten Legenden ausschließen, auf die man sie zu gründen sucht (B. 6—8). Er wird den Leiden und den Schmähungen, die ihm ein solches Auftreten zuzieht, die Stirn bieten und seine Hoffnung auf den lebendigen Gott setzen müssen, der das Heil aller will, und der sich der Seinen besonders annimmt (B. 9—11). Das zweite Jahrhundert der Kirche hat diese Befürchtungen der apostolischen Propheten durch die Entfaltung der asketischen Bestrebungen gerechtfertigt, die oft mit einem starken Überfluten der Unsittlichkeit Hand in Hand gingen.

Der zweite Rat bezieht sich auf das, was Timotheus zu thun hat, um den heilsamen Einfluß zu üben, der von ihm erwartet wird; vor allem hat er seiner Jugend durch die Tugenden, mit denen sie geschmückt ist, Achtung zu verschaffen (B. 12). Timotheus mochte damals einige dreißig Jahre alt sein. In den griechischen Gewohnheiten steht nichts dem entgegen, ihn als jungen Mann zu bezeichnen. Bei den Alten wird ein Mann im Alter von dreißig bis vierzig Jahren noch so genannt. — Dabei soll er mit Beharrlichkeit den Verpflichtungen seines Amtes obliegen, vor allem dem Lesen, offenbar des Alten Testaments, in den Versammlungen, mit nachfolgender Ermahnung und Belehrung; und dazu ist es nötig, daß er an der beständigen Erfrischung seines eigenen geistlichen Lebens und seiner Predigtgabe arbeitet. Diese kostbare Gabe ist ihm bei einer feierlichen Handlung mitgeteilt worden, als die Ältesten zu Lystra ihm die Hände auflegten und prophetische Lippen ihn für seinen Beruf bestimmten. Auf dieselbe Feierlichkeit spielt Paulus 2. Tim. 1, 6 an, wo wir sehen, daß er selbst ihm ebenfalls die Hände aufgelegt hat. — Die Verse 15 und 16 legen auf die Wichtigkeit dieser Ermahnungen besonderen Nachdruck (B. 9—16).

R. 5, 1—6, 2. Ermahnungen über die Beziehungen des Timotheus zu den verschiedenen Klassen von Personen, aus denen seine gegenwärtige Gemeinde besteht.

a) Gegen die Männer, alte und junge, ehrerbietige Rücksicht und ein brüderliches Verhältnis (B. 1).

b) Gegen die Frauen, alte und junge, Ehrerbietung und keusche Zurückhaltung (B. 2).

c. Gegen die Witwen. Je nach den Verhältnissen eine doppelte Pflicht: sie zu ehren, τιμᾶν (B. 3—8), und sie auf die Liste zu setzen, καταλέγεσθαι (B. 9—16). Die erste Pflicht bezieht sich auf die Witwen, die allein stehen, weil sie weder Kinder, noch Enkel, noch Verwandte haben, die sie pflegen könnten. Der Ausdruck ehren schließt natürlich die Pflicht der Unterstützung ein (vergl. τιμᾶν Matth. 15, 5); Timotheus hat darüber zu wachen, daß diese Pflicht von der Gemeinde erfüllt werde (B. 3—5). Einer solchen rechten Witwe, die alle ihre Hoffnung auf Gott setzt, wird (B. 6—7) die ausgelassene und leichtfertige Witwe gegenübergestellt, die sich durch ihre Arbeit erhalten kann, über den Wandel solcher ist zu wachen. B. 8 bezieht sich auf die Pflicht der Angehörigen, die in ihrer Familie bedürftige Witwen haben, die sie der Gemeinde nicht sollen zur Last fallen lassen.

Mit V. 9 geht der Apostel zu der zweiten Pflicht über. Es handelt sich nicht mehr um bloßes Ehren und Unterstützen; hier ist ausschließlich von bejahrten (sechzigjährigen) Witwen die Rede, die als Frauen ein ehrbares Leben geführt und in der Gemeinde Gastfreiheit und Wohlthätigkeit geübt haben. Sie sollen in eine Liste eingetragen werden als mit einer besonderen Würde und mit einer Art Amt bekleidet. Tit. 2, 3—5 wird der wohlthätige Einfluß beschrieben, den solche Matronen auf ihre jüngeren Schwestern zu üben berufen waren. Auf Kreta, wo die Gemeinde noch in der Bildung begriffen war, hat diese erziehliche Thätigkeit durchaus nichts Offizielles; zu Ephesus, wo die Gemeinde seit langer Zeit bestand, sehen wir ein Amt entstehen, welches eine kirchliche Weihe besaß. Aber Timotheus soll sich wohl hüten, jungen, leichtfertigen, neugierigen und geschwägigen Witwen eine solche Stellung zu geben; für solche ist es besser, wie traurige Beispiele das bereits bewiesen haben, durch eine zweite Heirat in das Familienleben zurückzutreten (V. 11—15). Natürlich müssen die bejahrten Witwen, denen eine ehrenvolle Aufgabe in der Gemeinde anvertraut ist, von ihr unterhalten werden, sofern sie nicht Angehörige haben, die moralisch verpflichtet sind, für sie zu sorgen (V. 16).

Baur hat geglaubt, dem Wort Witwe in dieser Stelle einen kirchlichen, technischen Sinn geben zu können. Es handelt sich nach seiner Ansicht um einen weiblichen Beruf, von dem man im zweiten Jahrhundert Spuren findet, z. B. in dem Briefe des Ignatius an die Gemeinde zu Smyrna K. 13: „Ich grüße die Häuser meiner Brüder mit ihren Frauen und ihren Kindern und die Jungfrauen (παρθέναι), die Witwen (χήραι) genannt werden.“ Zahn (in der Ausgabe der Apostol. Väter, Heft 2) hat die Schwierigkeiten dieses Ausdrucks gezeigt und eine Textberichtigung vorgeschlagen. Mir scheint es, als erklärten sich die Worte, wenn man annimmt, daß der Ausdruck Witwe zu jener Zeit bisweilen ehrenhalber zur Bezeichnung junger Mädchen gebraucht wurde, die sich nach Pauli Rat (1. Kor. 7) der Ehelosigkeit geweiht hatten. Jedenfalls sind dies aber παρθέναι, Jungfrauen, die aus irgend einem Grunde den Titel Witwen führen, und nicht wie in unserem Briefe, wirkliche Witwen, die einen Mann gehabt haben (ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή), und die Kinder und Enkel haben können.

d) Gegen die Presbyter (V. 17—22). An das Benehmen des Timotheus gegen die Witwen, von denen eine Anzahl eine halbamtliche Stellung hatte, knüpft sich die Art, wie er gegenüber den Presbytern handeln und das Verhalten der Gemeinde ordnen soll. Es sind drei Anweisungen, die erste (V. 17—18) geht darauf, wie die Gemeinde den Presbytern ihren Dank bezeugen soll, die ihres Amtes treu gewaltet haben, besonders wenn sie mit der verwaltenden Thätigkeit die Arbeit der Predigt und der Lehre verbunden haben. Die Gemeinde soll ihnen doppelte Achtung erweisen und (V. 18) für ihren Unterhalt sorgen; denn sie haben notwendigerweise ihre eigenen Angelegenheiten um der kirchlichen willen vernachlässigen müssen. Daraus daß der Verfasser ein Wort Jesu einem Ausspruch des Deuteronomiums hinzufügt, den er als Wort der Schrift bezeichnet, folgt keineswegs, daß er dem Lukas-evangelium, in dem jenes Wort des Herrn berichtet wird, den Titel γραφή giebt.

Es ist einleuchtend, daß die hier als Presbyter bezeichneten Beamten keine anderen sein können als die K. 3, 1 Bischöfe genannten. Der Ausdruck vorstehen findet sich in beiden Stellen als Bezeichnung ihrer Amtsthätigkeit (V. 17 und K. 3, 4—5).

Die zweite Anweisung (V. 19—21) geht darauf, wie gegen Presbyter vorgegangen werden soll, die irgend eines Unrechts verdächtigt oder überführt sind. Die Hirten sind oft der Verleumdung ausgesetzt. Timotheus soll deshalb der Gemeinde nicht gestatten, auf die Anklage eines einzigen Zeugen

gegen sie einzuschreiten. Ein so ernster Schritt soll sich wenigstens auf zweier Zeugnis gründen. Der Schuldige ist vor allen seinen Amtsgenossen zu rügen, damit sie lernen über sich selbst zu wachen. Bei der Ausrichtung dieser Aufgabe muß das Herz von jeder Parteinahme für oder gegen frei und von dem Gefühl der Gegenwart Gottes, Christi und der Engel beherrscht sein.

Die dritte Pflicht (B. 22) bezieht sich auf die Weihe des Presbyters. Die Wahl wird als den R. 3, 1—7 aufgestellten Bedingungen entsprechend vorausgesetzt. Hier handelt es sich um den abschließenden, entscheidenden Akt, durch den der Erwählte in sein Amt eingesetzt wird. Wer ihn leichtfertig vollzieht, macht sich mitverantwortlich für die Sünden, die die schlechte Ausübung des Hirtenamtes zur Folge haben würde.

e) Diese Anweisung zur Zucht an den Presbytern führt den Apostel dazu, sich gegen Timotheus über die Zucht an sich selbst zu äußern. Es ist ihm nicht unbekannt, welche Entsagungen sich sein junger Freund auferlegt, die des Weines zum Beispiel, und er fürchtet, daß er darin zu weit geht. Ebenso wie es offensundige Sünden giebt und verborgene, die erst beim Gericht an den Tag kommen werden, so auch gute Werke, die jeder rühmt, und andere, die dann erst werden enthüllt werden (B. 23—25). Nach dieser kleinen Abschweifung nimmt der Apostel seine Aufzählung wieder auf.

f) Gegen die Sklaven (R. 6, 1—2). Allerorten erhielt die Kirche Zuwachs aus dieser Klasse der Gesellschaft; häufig hatten sogar Sklaven die kirchlichen Ämter inne. Die christlichen Diener dürfen mit der Gleichheit, die die geistliche Brüderlichkeit zwischen ihnen und ihren Herren aufrichtet, keinen Mißbrauch treiben; ihr Eifer in der Erfüllung ihrer Pflichten soll im Gegenteil durch die empfangene Liebe wachsen.

3. R. 6, 3—19 handelt von der Uneigennützigkeit, durch die der Wandel des Timotheus sich von dem der Irrlehrer unterscheiden soll, und bietet eine gelegentliche Äußerung über die Reichen. Von Gewinnucht erfüllt gebrauchen die Irrlehrer die Religion nur dazu, sich mit unfruchtbaren Fragen zu befassen, die sogar zur Lästung führen. Anstatt sich mit dem Nötigen genügen zu lassen, wollen sie sich bereichern und verfallen so dem Verderben; denn der Geiz ist eine Quelle aller Übel (B. 3—10).

Zu dem Wandel solcher soll der des Timotheus einen Gegensatz bilden. Um ihm dies fühlbar zu machen, nennt Paulus ihn einen Menschen Gottes. Jenen niedrigen Dingen soll er den Rücken wenden, den heiligen Glaubenskampf gegen die Sünde kämpfen und sich bemühen, die Krone des ewigen Lebens zu ergreifen. Der Ton des Apostels erhebt sich stufenweise. Zu dem Besitz dieses Lebens hat sich Timotheus bekannt, als er vor einer zahlreichen Versammlung seinen Beruf empfing. Indem er ihn an diesen feierlichen Augenblick erinnert, beschwört ihn der Apostel bei dem Gott, der seinen müden Dienern neue Kraft giebt, und bei Christo, der die Wahrheit vor Pilatus nicht verleugnet hat, sich allezeit untadelig zu verhalten bis zu der Wiederkunft Christi, des Herrn der Herren, die Gott, der in einem Licht wohnt, dahin niemand kommen kann, dem alle Ehre gebührt, und der der Quell aller Kraft ist, zu seiner Zeit herbeiführen wird (B. 11—16).

Nach dieser herrlichen Aufforderung fügt der Apostel noch ein letztes Wort hinzu, das man mit einigem Recht ein Postscriptum genannt hat (Reuß). Das, was er dem Timotheus soeben über die edle Uneigennützigkeit gesagt hat, die seinen Wandel kennzeichnen soll, veranlaßt ihn zu diesem Wort über sein Verhalten gegen die Reichen, deren es ohne Zweifel eine große Zahl in der Gemeinde zu Ephesus gab. Er soll ihnen Demut, Gottvertrauen, Wohlthätigkeit und Freigebigkeit anempfehlen; denn die Liebe ist der Reichtum des Himmels (B. 17—19).

Schluß (R. 6, 20—21).

Er ist kurz und erscheint als die Wirkung einer plötzlichen Eingebung: „O Timotheus! ruft bewegt der greise Apostel. Die Heilswahrheit ist dir anvertraut; bewahre sie als einen heiligen Schatz und meide alle Lehre, die sich unter dem Schein der Weisheit darbietet, aber nichts als loses Geschwätz ist, durch das sich manche verführen lassen!“

Die Antithesen, von denen der Apostel hier spricht, bestanden ohne Zweifel in Widersprüchen auf dem Gebiet der religiösen Wissenschaft, die die Irrlehrer gern vorbrachten, um die geistreichen Lösungen glänzen zu lassen, die sie zu geben mußten, die aber häufig die Glaubenswahrheiten umstießen (B. 20—21).

Der Gruß am Schluß ist nach dem Sinaitikus, dem Alexandrinus und dem Porfirianus an die ganze Gemeinde gerichtet: „Die Gnade sei mit euch“; nach der gräko-lateinischen Lesart, der Peschito und fast allen Minuskeln an Timotheus allein: „Die Gnade sei mit dir!“ Wenn es einerseits ziemlich natürlich ist, daß das euch in dir verwandelt worden ist, so andererseits nicht minder, daß man das Umgekehrte gethan hat. Denn in den beiden andern Pastoralbriefen ist der Endgruß zweifellos an die ganze Gemeinde gerichtet.

Wenn man die Kritik Schleiermachers über diesen Brief (1807) zum erstenmale liest, fällt einem besonders der Vorwurf der Zusammenhanglosigkeit auf. Allein bei genauerer Untersuchung schwindet dieser Schein mehr oder weniger, wie unsere Leser selbst beurteilen können. Diese Schrift enthält zwei Teile; der erste bezieht sich auf die allgemeine Richtung, die Timotheus als apostolischer Vertreter der Gemeinde geben soll, — und behandelt vier Punkte: Das Evangelium, den Gottesdienst, das Amt und die Gemeinde selbst (R. 1—3); der zweite bezieht sich auf die Art, wie er als zeitweiliger Hirt an der Beseitigung falscher Lehre arbeiten, sich gegen die verschiedenen Klassen ihrer Glieder verhalten und sich ganz besonders durch seinen uneigennütigen Wandel von den Irrlehrern unterscheiden soll (R. 4—6). Dieser naturgemäße Plan wird kaum durch einige Abschweifungen gestört, die in der Natur des Briefstils liegen.

Der Brief an Titus.

Er besteht aus drei Teilen: der Adresse, R. 1, 1—4; dem Hauptteile des Briefes, R. 1, 5—3, 11 und dem Schlusse R. 3, 12—15.

Die Adresse wird in bemerkenswerter Weise ausgedehnt und hat einige Ähnlichkeit mit der des Römerbriefes und des ersten Johannesbriefes. Paulus schreibt an Titus keinen Freundesbrief, sondern giebt ihm in seiner Eigenschaft als Apostel gleichsam als seinem Vertreter die erforderliche Anleitung, wie er die Gemeinde organisieren und ihr die rechten Antriebe geben soll. Daher die bemerkenswerte Ausdehnung der Adresse (B. 1—4).

Paulus schreibt diese Zeilen im Dienste Gottes und im Auftrage Jesu Christi, um die, die Gott vorhergesehen hat, zum Glauben zu führen und sie durch die Heilserkenntnis zu der Frömmigkeit heranzubilden, die sie zum ewigen Leben führen soll. Nachdem Gott ihm sein Wort offenbart hat, hat er ihm die Predigt desselben anvertraut. Auf Grund des gemeinsamen Glaubens, der sie verbindet, schreibt er an Titus, seinen geistlichen Sohn.

Der eigentliche Brief behandelt zunächst die Fürsorge für die Kirche im allgemeinen (R. 1); dann das Verhalten des Titus gegenüber den verschiedenen Klassen von Personen, die zu ihr gehören (R. 2); endlich das Verhältnis der Kirche zu der Welt (R. 3).

I. R. 1, 5—16. Das Amt der Presbyter oder Bischöfe; seine Aufgabe.

B. 7 beweist deutlich, daß der Presbyter und der Bischof in den Augen des Verfassers eine und dieselbe Person ist, die bald mit dem hebräischen Titel,

bald nach griechischer Weise bezeichnet wird. Es ist das grundlegende Amt, dem der Apostel die Fürsorge für die Kirche überträgt, und das Titus in den neugegründeten Christengemeinden auf Kreta aufrichten soll. Zu diesem Zweck hat Paulus ihn auf dieser Insel gelassen. V. 9 findet sich der Gedanke wieder, der 1. Tim. 3, 2 mit einem Wort ausgedrückt war, der Bezeichnung διδακτικός, fähig zu lehren. Die Notwendigkeit dieser Eigenschaft für den Bischof wird durch die doppelte Aufgabe nachgewiesen, die ihm obliegt, nämlich die Heilswahrheit zu lehren und den zahlreichen Lehrern den Mund zu schließen, die besonders aus den vom Judentum Bekehrten hervorgingen, eiteln Schwärmern, die um unredlichen Gewinnes willen in die Familien eindringen und sie in Verwirrung bringen, genau nach dem Bilde, das Epimenides, der Nationaldichter der Kretenser, von seinen Landsleuten entworfen hat. Solche Leute sollen aus dem Zustande der Verirrung zurückgebracht werden, in den alberne Fabeln jüdischen Ursprungs sie geführt haben. Einmal verführt machen sie es möglich, menschliche Enthaltksamkeit mit der Verderbnis des Herzens und des Lebens Hand in Hand gehen zu lassen, unter dem Aushängeschild der Erkenntnis Gottes, den sie doch mit ihren Werken verleugnen.

Zu beachten ist, daß von Diakonen nicht die Rede ist; das hat wohl seinen Grund darin, daß die kretensischen Gemeinden weit jünger als die zu Ephesus waren.

II. R. 2. Der von den verschiedenen Ständen zu fordernde Wandel:

a. Von den bejahrten Männern: Nüchternheit, Vorsicht, Liebe, Geduld (V. 1—2).

b. Von den bejahrten Frauen: Würde in der ganzen Haltung, Nüchternheit, ein guter Einfluß auf die jungen Frauen (V. 3—5).

c. Von den jungen Leuten: Selbstzucht (V. 6); von Titus selbst, der noch zu dieser Klasse gehört: ein musterhaftes Leben, reine Lehre, untadeliges Wort (V. 7—8).

d. Von den Sklaven: Demütiger Gehorsam, Treue zur Ehre des Evangeliums (V. 9—10).

Ein solches rechtes Verhalten der Gemeindeglieder entspricht allein der großen Offenbarung der göttlichen Gnade, durch die Gott sein Heil für alle erscheinen ließ, und von der das Schwinden der Sünde gegen Gott, gegen die Menschen und gegen uns selbst ausgehen soll; dies ist das Mittel, sich auf die Erscheinung der Herrlichkeit unsers großen Gottes und Heilandes Jesu Christi¹⁾ zu bereiten, der sich selbst gegeben hat, um uns von allem Übel zu befreien und uns zum Volke Gottes zu machen. Das ist die rechte Lehre, die Titus treu festhalten soll, so daß er in allen Stücken der Achtung würdig wird (V. 11—15).

Dieser zweite Teil entspricht 1. Tim. 5, 1—16. Wenn von den Witwen nicht die Rede ist, so hat das ohne Zweifel denselben Grund wie die Nichterwähnung der Diakonen (s. oben).

III. R. 3, 1—11. Das Verhältnis der Kirche zur Welt.

Das Wort ὑπομνήσκε, erinnere sie (die Christen), zeigt, daß es sich nicht um etwas für sie Neues handelt. Die erste Pflicht, die ihnen einzu-

¹⁾ Wenn wir übersetzen: „Die Herrlichkeit unsers großen Gottes und Heilandes“, und nicht: „Des großen Gottes und des Heilandes“, als zwei verschiedener Personen, so geschieht dies aus drei Gründen: 1) In dem zweiten Falle wäre es richtiger gewesen, vor σωτήρος den Artikel zu wiederholen. 2) Nirgends im N. T. wird Gott das Epitheton groß gegeben, es würde müßig sein. Etwas anderes ist es, wenn der Ausdruck großer Gott von Christo gebraucht wird. 3) Nirgends wird die Parusie als die Erscheinung Gottes selbst dargestellt. Die entgegengesetzte Anschauung geht sogar ausdrücklich aus 1. Tim. 6, 14—16 hervor.

schärfen ist, besteht in dem Gehorsam gegen die Obrigkeit, die zweite in dem Eifer, dem Gesamtwohl zu dienen, die dritte in einem sanftmütigen Verhalten gegen die nichtchristlichen Mitbürger. Ein solcher Wandel ist dem Christen auferlegt, einerseits durch die Erinnerung an das, was er selbst einst war, andererseits durch die erbarmende Liebe, die Gott uns erzeigt hat. Wenn er uns erlöst und wiedergeboren hat durch die Taufe und durch die Ausgießung seines Geistes, so ist das nicht um der Gerechtigkeit unserer Werke willen, sondern aus seinem lauterem Erbarmen geschehen, damit wir nach dem Empfange der Gnade der Rechtfertigung Erben des Lebens würden (B. 1—7).

Das Evangelium, so zusammengefaßt, ist das „gewisse Wort“ (πιστός ὁ λόγος), das Titus mit Macht lehren soll, damit sich die Gläubigen der guten Werke befleißigen, was allein das wahrhaft Nützliche ist (B. 8). Was das Nachforschen über die Genealogieen und die leeren Streitigkeiten über das Gesetz betrifft, in denen sich die Irrlehrer gefallen, so ist es unnütz, mit ihnen darüber zu verhandeln; das Übel hat nicht im Verstande, sondern im Herzen seinen Sitz. Solche streitsüchtigen Menschen soll man ein- oder zweimal ernstlich vermahnen, dann ihnen den Rücken kehren (B. 9—11).

Der Schluß, B. 12—15, enthält zwei Aufträge: Paulus beabsichtigt, sich nach dem Norden Griechenlands zu begeben, und den Winter zu Nikopolis zuzubringen, der Stadt dieses Namens entweder in Epirus oder in Thrazien. Dort soll Titus mit ihm zusammentreffen, sobald entweder Artemas oder Tychikus, ihn zu ersetzen, angekommen sein wird. Ferner soll er sich des Rechtsgelehrten Zenas und des Apollos annehmen, die nach Kreta kommen werden, und sie mit dem zur Weiterreise Erforderlichen versehen. Es ist gut, bemerkt Paulus, daß die Unsern, unsere Christen, bei dieser Gelegenheit lernen, nicht unfruchtbar in guten Werken zu bleiben. Dann folgen die Grüße der Umgebung Pauli an Titus und alle, die durch die christliche Liebe mit ihnen verbunden sind. Die letzten Worte: Die Gnade sei mit euch allen, beweisen, daß dieser Brief in dem Gedanken des Apostels, obwohl an Titus allein gerichtet, doch dazu bestimmt ist, in den Gemeinden Kretas gelesen zu werden.

Der Gang dieses Schreibens ist höchst einfach: Die Einrichtung des Presbyteramts in allen Gemeinden, um sie zu unterrichten und die falsche Lehre zu bekämpfen, Ratschläge über den Wandel, den Titus von den verschiedenen Ständen der Gemeindeglieder fordern soll, Fingerzeige für das Verhalten der Kirche gegen die nichtchristliche Welt: das ist die klare und bestimmte Anordnung des Briefes.

Der zweite Brief an den Timotheus.

Obgleich dieser Brief einen etwas mehr privaten Charakter trägt, als der erste an den Timotheus, handelt er doch ebenfalls von seinen Verrichtungen als Apostelgehülfe.

Er beginnt mit einem Eingang (R. 1, 1—5), der die Adresse und eine Dankagung enthält; in dem Hauptteil des Briefes (R. 1, 6—4, 18) werden drei Gegenstände behandelt: Timotheus, die Gemeinde und Paulus selbst. Der Schluß (B. 19—22) umfaßt einige Grüße und Nachrichten.

In der Adresse (B. 1—2) erklärt sich Paulus als Apostel durch den Willen Gottes im Hinblick auf die Verwirklichung des von Gott verheißenen Heiles. Diese Form steht in Beziehung zu der amtlichen Seite des Briefes, die der Gruß am Schlusse an alle Christen in Timotheus Umgebung voraussetzt (R. 4, 22). Zwischen den Ausdrücken Gnade und Friede wird hier wie im ersten Briefe der des Erbarmens, ἔλεος, zugesügt, der in besonderer

Verbindung mit der über die Kirche und ihre Diener hereingebrochenen Zeit des Leidens steht. Timotheus, ein schwacher und furchtsamer Charakter, wie wir wissen und noch sehen werden, hat besonders das Bedürfnis, zu fühlen, daß er neben der Gnade, die vergiebt, in Gott die Barmherzigkeit finden kann, die mitfühlt. Dieser Ausdruck findet sich in keinem anderen Briefe, als in denen an Timotheus, auch nicht in dem an Titus, wo von den Leiden der Kirche und von dem für den Evangelisten nötigen Mute nicht die Rede ist.

An die Adresse schließt sich eine Dankagung für das, was Gott für Timotheus gethan hat. Selbst Jude und gottesfürchtig von Kindheit an hat der Apostel in Timotheus und in den Gliedern seiner Familie seine eigenen Gefühle wiedergefunden; so denkt er an den schmerzlichen Augenblick der Trennung und sehnt sich nach der Freude des Wiedersehens (B. 3—5).

Der Hauptteil beginnt mit B. 6.

I. R. 1, 6—2, 13. Er ermahnt Timotheus, den Mut nicht sinken zu lassen angesichts der Leiden, die den Prediger des Evangeliums erwarten (B. 8 συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ).

1) R. 1, 6—18. Er soll seine Gabe als Evangelist erwecken, die Paulus ihm durch Handauflegung übermittelt hat, damit er im Dienste des Evangeliums seiner Zaghaftigkeit Raum gebe (B. 6—8). Um seinen Eifer zu stärken, führt Paulus drei Gründe an:

a. Die Größe des Heiles, das vor der Zeit der Welt bestimmt worden ist und den Sieg des Lebens über den Tod in sich trägt (B. 9—10).

b. Sein eigenes Beispiel, das seinem Schüler die Pflicht auflegt, durch die Hülfe des heiligen Geistes den Schatz heiliger Wahrheit zu erhalten, zu dessen Verwalter er gesetzt ist (B. 11—14).

c. Zwei Beispiele entgegengesetzter Art, das einiger Christen Asiens, die sich zu Rom seiner geschämt haben, und das des Onesiphorus aus Ephesus, dessen Besuch ihn gestärkt hat (B. 15—18).

2) R. 2, 1—13. Der Apostel giebt Timotheus an, wie er handeln soll, um geschickt zu werden, dem Evangelium zu geben, was ihm zukommt.

a. Er soll sich beständig unter die Wirkung der Gnade stellen (B. 1).

b. Er soll treue und in der Wahrheit wohlunterrichtete Gehülfen heranzubilden (B. 2).

c. Er soll wie ein Krieger bereit sein, alles zu ertragen und auf alles zu verzichten; wie ein Wettkämpfer ehrlich kämpfen, wie ein Landmann mit Geduld warten (B. 3—6).

d. Wie Jesus Christus das Leben eines Auferstandenen den Vorteilen des irdischen Lebens voranstellen (B. 7—8).

e. Wie Paulus um des Heiles der Erwählten willen die Ketten eines Übelthäters auf sich nehmen (B. 9—10).

f. Bedenken, daß die Treue des Herrn auch darin besteht, zu verleugnen, die ihn verleugnen (B. 11—13).

II. R. 2, 14—4, 5. Die schwierige Lage der Gemeinde, und was sie von Timotheus fordert.

1) Er soll sich davor hüten, mit den Irrlehrern zu streiten, vielmehr die Wahrheit mit Festigkeit gegen diese Leute bezeugen, deren leichtfertige und gottlose Lehren sich in den Gemeinden ausbreiten. Der Apostel führt zwei Beispiele namentlich an (B. 14—18).

2) Der Apostel fügt hier eine Ermutigung ein: Die Schar der treuen Anbeter, die Gott kennt, und die mit der Anbetung des Namens Christi die Heiligkeit des Lebens verbinden, bilden einen festen Grund, den der Irrtum nicht erschüttern wird. Enthält nicht jedes große Haus Gefäße von zweierlei

Art, Gold- und Silbergeschirr und irdene Gefäße zu gemeinem Gebrauch? Jedes Glied der Gemeinde entscheidet selbst, zu welcher von beiden Klassen es gehören will (B. 19—21).

3) Es ist an Timotheus, sich an die Spitze derer zu stellen, die jene erste Schar bilden, und mit Milde, aber auch mit Entschiedenheit danach zu ringen, daß er etliche der Verirrten aus den Schlingen des Teufels reiße (B. 22—26).

4) Das derzeitige Übel ist nur ein Vorspiel der noch schwereren Krise der Gottlosigkeit, die in den letzten Zeiten eintreten wird. Da wird ein Überfluten der Unsittlichkeit eintreten, aber unter dem Anschein der Frömmigkeit. Die Beschreibung desselben erinnert an die der heidnischen Gesellschaft Röm. 1, nur mit dem Unterschiede, daß diesmal die Christenheit selbst den Schauplatz dieses Zustandes abgeben wird (R. 3, 1—5).

5) Die Mahnung, die B. 5 abschließt: „Wende dich ab von solchen“, von Leuten, die erst am Ende der Zeiten kommen sollen (B. 1), wird B. 6 durch die Bemerkung gerechtfertigt, daß zu dieser Art von Gottlosen bereits gegenwärtig Lebende gehören, die der Apostel im Folgenden kennzeichnet, und die in seinen Augen Vorläufer des verderbten Geschlechts der letzten Zeiten sind. Er beschreibt sie mit einigen Zügen und vergleicht sie mit den beiden Zauberern, die im Dienste Pharao's gegen Moses kämpften; die von den Targums bestätigte jüdische Tradition bezeichnet sie mit den Namen Jannes und Jambres, wahrscheinlich symbolische Namen, von denen der eine Lügner, der andere Auführer bedeutet (B. 6—9).

6) Timotheus wird ermuntert, sich einer solchen Erscheinung gegenüber stark zu erweisen. Er ist in einer zu guten Schule gewesen, um solchen Verführern nachzugeben, die vor allem sich selbst verführen. Um fest zu bleiben, soll er sich an das halten, was ihm gelehrt und anvertraut ist, und soll fortwährend seine Nahrung in der heiligen Schrift suchen, die im Lichte Christi betrachtet imstande ist, den Diener Gottes zu allem guten Werk geschickt zu machen (B. 10—17).¹⁾

7) Eine Schlusaufforderung. Der Apostel beschwört Timotheus bei dem Namen Gottes und bei dem göttlichen Gericht, sein Amt als Evangelist treu auszurichten angesichts der Zeit, die heranrückt, wo die Menschen Lehrer nach ihrem eigenen Herzen denen vorziehen werden, die ihnen die heiligenden Wahrheiten des Evangeliums predigen (R. 4, 1—5).

III. R. 4, 6—18. Die Lage des Apostels und die Zurückberufung des Timotheus.

Wir finden hier den eigentlichen Grund dieser Ermahnungen und des Briefes selbst. Paulus fühlt, daß seine letzte Stunde naht. Für sich selbst ist er voll Hoffnung, aber er möchte seinen Freund wiedersehen, umsomehr, als er fast allein ist, nachdem einer seiner Mitarbeiter ihn verlassen hat, und die andern mit Aufträgen abgereist sind; Lukas allein ist bei ihm. Er wünscht sogar, daß Timotheus Markus mitbringen möchte. Auch wäre es ihm lieb, den Mantel und die Schriften, die er zu Troas gelassen hat, wiederzuhaben. Er warnt Timotheus vor einem Epheßer, der seiner Sache zu Rom wohl als Belastungszeuge geschadet hat. Er ist zum erstenmale vorgeladen worden. Die mächtigen römischen Freunde, deren Beistand ihm hätte nützlich sein können, haben ihn verlassen; aber der Herr hat ihn machtvoll in dem Zeugnis gestärkt, das er vor der höchsten Obrigkeit der Heidenwelt abgelegt hat. Noch ist keine

¹⁾ Man mag übersetzen: „Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist zugleich nütze zur...“, oder: „Alle Schrift ist von Gott eingegeben und nütze zur...“, der Unterschied ist im Grunde nicht groß, da es auch im ersten Sinne immer das Alte Testament sein würde, das der Apostel im Auge hat.

Verurteilung ausgesprochen. Der Herr wird ihn vor jeder Untreue bewahren und ihm zu seinem himmlischen Reiche auszuhelfen.

In dem Schlusse des Briefes, B. 19—22, grüßt Paulus seine Freunde Aquilas und Priscilla, die einst von Pontus nach Rom gekommen, dann von Rom nach Korinth, von Korinth nach Ephesus und von Ephesus nach Rom (Röm. 16, 3—5), nun wieder nach Ephesus zurückgekehrt waren, vielleicht infolge der Zerstreuung der römischen Gemeinde durch die Verfolgung Neros. Er grüßt auch die Familie des Onesiphorus (R. 1, 16—18), der jedenfalls seither verstorben war. Um die erneute Aufforderung, die er an Timotheus richtet, schnellig vor dem Winter einzutreffen, noch dringlicher zu machen, teilt er ihm mit oder erinnert er ihn daran, daß seine beiden Gefährten, auf die Timotheus vielleicht rechnete, Erastus und Trophimus, nicht anwesend waren. Dann geht er zu den Grüßen einiger Freunde zu Rom über: Linus, der sicherlich derselbe ist wie der Bischof dieses Namens, der oft als der erste Nachfolger des Petrus genannt wird. Man hat versucht, Pudens und Claudia mit den beiden Gatten dieses Namens in Martials Epigrammen (4, 13; 11, 53) zu identifizieren. Allein in diesem Falle würden ihre Namen nicht durch den des Linus getrennt sein (Farrar, T. 2, S. 569, Anmerk.). — Der Schlußwunsch betrifft die ganze Gemeinde und beweist, daß der Brief auch von ihr gelesen werden sollte.

Die Disposition des Schreibens läßt sich dahin zusammenfassen: Timotheus und das Evangelium; Timotheus und die Gemeinde; Timotheus und Paulus; oder: Halte aus in der Predigt gegenüber dem Leiden; Verteidige die Gemeinde gegen die Irrlehre; Eile deinen alten Freund zu besuchen! — Dieser Gedankengang fällt keineswegs mit dem der beiden andern Briefe zusammen. Trotz der Übereinstimmung im einzelnen würde es schwer sein, zu verstehen, wie einer von ihnen nach dem Muster eines andern oder der andern verfaßt sein sollte.

III. Unzulässige Zeit- und Ortsbestimmungen der drei Briefe.

Von dem Inhalt dieser Briefe aus suchen wir nun vor allem festzustellen, ob sich in Pauli Leben, sowie es uns aus den Briefen und der Apostelgeschichte bekannt ist, eine Lage auffinden läßt, die der aus jedem derselben sich ergebenden entspricht.

Der erste Brief an den Timotheus.

Bei seiner Reise nach Macedonien hat der Apostel Timotheus beauftragt, die Gemeinde zu leiten und zu schützen, und in der Befürchtung, daß seine versprochene Ankunft sich verzögern könnte (R. 1, 3 und R. 3, 14), erinnert er ihn schriftlich an die Anleitung, die er ihm früher für diese große Aufgabe gegeben hatte. Die Gründung der ephesinischen Gemeinde ist also der terminus a quo für die Abfassung des ersten Briefes. Der dreijährige Aufenthalt Pauli in dieser Stadt (55—58) muß durch eine Reise nach Griechenland unterbrochen worden sein; diese Lage wählen Mosheim, Wieseler, Ehlau, in früherer Zeit Reuß. Paulus hätte während dieser Abwesenheit Timotheus an der Spitze der ephesinischen Gemeinde gelassen. In diesem Falle hätte Pauli Reise vor der Sendung des Timotheus nach Macedonien und Korinth stattgefunden, von der Apostelgesch. 19, 22 die Rede ist; oder — da diese Annahme mit der Apostelgesch. 19, 10 („das geschah zwei Jahre lang“) vorausgesetzten beständigen Thätigkeit Pauli zu Ephesus unvereinbar ist, — muß man mit Ehlau annehmen, Timotheus war schon wieder nach Ephesus zurückgekehrt, als Paulus nach Griechenland abreiste. Das haben auch wir

nach 1. Kor. 16, 11: „Ich erwarte ihn mit den Brüdern“ (um selbst abzureisen), angenommen.

Diese Kombination würde an sich nicht unmöglich sein. Wenn man aber, wie Reuß gethan hat, und wie Eylau es thut, den Aufenthalt mit Titus in Areta und den Winteraufenthalt in Nikopolis, von dem in dem Titusbrieft die Rede ist, mit dieser Reise vereinigt, so würden die drei Jahre zu Ephesus, von denen Paulus Apostelgesch. 20, 31 zu den Ältesten dieser Stadt spricht, zu erheblich verkürzt werden. Weiter würde unser Brief dann seinen Platz zwischen dem Galaterbrief und dem ersten an die Korinther oder zwischen diesem und dem zweiten an die Korinther erhalten. Allein eine zu große Verwandtschaft des Stils und der Gedanken verknüpft ihn mit dem zweiten Timotheusbrief, als daß ihre Abfassung eine Anzahl von Jahren auseinander liegen könnte.

Letzterer Grund beseitigt ebenfalls die Ansicht von Theodoret, Michaelis, Hug u. a., welche unsern Brief hinter den Aufenthalt Pauli zu Ephesus legen, als er sich nach dem Aufruhr des Demetrius (Apostelgesch. 20, 1) nach Macedonien begab (2. Kor. 2, 13), sowie die von Matthies, der an die Zeit des Aufenthalts zu Korinth denkt (Apostelgesch. 20, 2—3). Er nimmt an, Paulus habe vor seiner Abreise nach Jerusalem Timotheus vorausgesandt, um ihn daselbst zu erwarten und für die Gemeinde thätig zu sein. Die erste dieser beiden Anschauungsweisen ist mit der Thatfache unvereinbar, daß Timotheus bei dieser letzten Reise nach Griechenland Paulus begleitete (2. Kor. 1, 1), und die andere mit der, daß Timotheus einer der Gefährten des Paulus auf seiner Reise nach Jerusalem war (Apostelgesch. 20, 4) und unmöglich zu gleicher Zeit eine längere Thätigkeit zu Ephesus üben konnte. Beiden endlich steht die Thatfache entgegen, daß Paulus damals nicht daran dachte, Ephesus von neuem zu besuchen, wie er dies Timotheus R. 3, 14 und 4, 13 ankündigt.¹⁾

Nach Beseitigung dieser Zeitbestimmungen bleibt nur eine einzige übrig, auf welche sich die in dem Schreiben erwähnten Umstände beziehen lassen, und der Schluß, der sich aufdrängt, ist folgender: entweder schon jetzt die Echtheit zu verwerfen, oder von der Möglichkeit Gebrauch zu machen, die uns unsere frühere Untersuchung (S. 322 ff.) offen gelassen hat, eine Zwischenzeit zwischen der Gefangenschaft des Apostels, von der der Schluß der Apostelgeschichte redet, und seinem Märtyrertode anzunehmen, und die Abfassung des ersten Timotheusbriefes dahin zu verlegen.

Der Brief an den Titus.

Titus, ein Christ heidnischer Herkunft (Gal. 2, 3), tritt zum erstenmale mit der wichtigen Rolle auf, die er auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem spielte. Später war er der Vertrauensmann, den Paulus bei seinem Konflikt mit der korinthischen Gemeinde als Vermittler benutzte (2. Kor. 2 und 7). Nach den ältesten griechischen Manuskripten liest man in dem Bericht über die Gründung der Gemeinde zu Korinth, Apostelgesch. 18, 7, Τίτου oder Τίτιου Ἰούστου statt Ἰούστου, und Chrysostomus und andere haben Titus in dem Manne zu erkennen geglaubt, bei dem sich die korinthische Gemeinde zur Zeit ihrer Gründung versammelte. Allein diese Gemeinde wurde erst nach dem Konzil zu Jerusalem gegründet, während Titus doch zu dieser Zeit schon als Christ vor-

¹⁾ Um die angegebene Lage möglich erscheinen zu lassen, nehmen Otto und Kölling an, unser Brief sei eine Instruktion Pauli für Timotheus bei der Reise des letzteren nach Macedonien (Apostelgesch. 19, 22), und das Partizip πορευόμενος, abreisend nach Macedonien, beziehe sich nicht auf Paulus, sondern auf das Subjekt von παραγγελλας, Timotheus: „Ich habe dich ermahnt, daß du nach Macedonien zögest und gebötest etlichen . . .“ Diese Auslegung ist so gezwungen, daß wir uns nicht dabei aufhalten wollen, sie zu widerlegen.

kommt. Man hat ihn auch, weil er in der Apostelgeschichte nirgends genannt wird, mit Silas identifizieren wollen. Aber diese Ansicht hat auch nicht einen Schatten von Wahrscheinlichkeit, schon darum nicht, weil er ein Glied der Gemeinde zu Jerusalem, also jüdischer Herkunft war (Apostelgesch. 15, 22).¹⁾

Es ist uns unbekannt, ob Paulus und Titus zusammen nach Kreta gekommen waren und dort gemeinschaftlich eine Anzahl von Gemeinden gegründet hatten, oder ob Paulus den Titus bereits auf dieser Insel thätig vorgefunden hatte. Wie dem auch sei, infolge des gemeinsamen Aufenthalts auf Kreta ladet er ihn ein, in Nikopolis mit ihm zusammenzutreffen, sobald Tychikus oder Artemas ihn zu ersetzen angekommen sein wird.

Wer, wie Michaelis, diesen Aufenthalt Pauli auf Kreta in die zwei Jahre verlegt, während deren er die Gemeinde zu Korinth gründete (Apostelgesch. 18, 1—17), oder wie Hug, Hemsen, Credner in die Zwischenzeit zwischen seiner Abreise von Korinth und seiner Ankunft in Ephesus (R. 18, 18—19, 1), vergißt, daß Paulus Tit. 3, 13 von Apollos als von einer ihm bekannten Person spricht, während er erst nach seiner Ankunft in Ephesus mit ihm in Beziehung getreten ist. — Setzt man unsern Brief, wie Eylau und früher Reuß, während der Reise nach Griechenland, die den Aufenthalt zu Ephesus unterbrach, und auf die er schon 1. Tim. 1 bezieht, so stößt man auf dieselben Schwierigkeiten, die uns diese Hypothese hinsichtlich des ersten Timotheusbriefes verwerfen ließen. — Noch weniger zulässig ist Grotius' Idee, der an den kurzen Aufenthalt Pauli auf Kreta denkt, als er als Gefangener nach Rom geführt wurde (Apostelgesch. 27, 8). In unserm Brief ist Paulus nicht gefangen, da er den Winter in Epirus oder in Macedonien zuzubringen gedenkt.

Wir kommen also zu demselben Ergebnis, wie bei dem vorangehenden Briefe; entweder ist der Brief unecht, oder er gehört in eine Zeit nach der römischen Gefangenschaft, von der Apostelgesch. 28 die Rede ist.

Der zweite Brief an den Timotheus.

Der Apostel ist im Gefängnis (R. 1, 12—16; 2, 9) in Rom (R. 1, 17); er ist zum erstenmale vor dem kaiserlichen Gerichtshofe erschienen, aber nicht verurteilt worden (R. 4, 16—17). Er ist jedoch von der Nähe seines Märtyrertodes überzeugt.

Um darin, wie Böttger und Thiersch, die Situation der Gefangenschaft zu Cäsarea zu finden, muß man mit jenem willkürlich die Worte ἐν Ῥώμῃ, zu Rom (R. 1, 17), weglassen, oder sie mit diesem so erklären: „Als er zu Rom war, hat er mich vergeblich gesucht, da er aber nicht nachließ, hat er mich zuletzt hier (in Cäsarea) gefunden.“ Nur wenige Leser werden derartige Gewaltstreiche annehmen. Dabei wird auch vergessen, daß Paulus als römischer Bürger die Berufung auf den Kaiser als Mittel des Aufschubs in Händen hatte und in Cäsarea nicht so von seinem nahen Tode überzeugt sein konnte; ferner daß Trophimus in Jerusalem der Anlaß seiner Verhaftung war, daß Paulus folglich ihn nicht krank in Milet gelassen haben konnte, als er von Griechenland nach Judäa kam (R. 4, 20). Weiter ist Demas, der ihn verlassen hatte (R. 4, 10), noch bei dem Apostel, wie aus den Briefen an die Kolosser und Philemon hervorgeht. Diese sind also dem ersten Timotheusbrief vorangegangen, und wenn sie von Rom aus geschrieben sind, so ist das von letzterem umsomehr der Fall. Endlich sind die offenbar römischen

¹⁾ Um dieser Schwierigkeit auszuweichen, hat man vorgeschlagen, zwei Silas zu unterscheiden, den von Jerusalem (Apostelgesch. 15, 22) und den Begleiter Pauli (R. 15, 40), was natürlich unmöglich ist.

Namen Pudenz, Linus, Claudia leichter in Rom als in Cäsarea zu verstehen (R. 4, 21).

Annehmbar ist die von Matthies, Reuß, Otto u. a. vorausgesetzte Situation: die ersten Zeiten der römischen Gefangenschaft, vor den Briefen an die Kol., Eph. und Phil. Die erste Vorladung vor das kaiserliche Gericht würde bald nach Pauli Ankunft in Rom Apostelgesch. 28 erfolgt sein. Timotheus hätte sich auf seinen Ruf beeilt, mit ihm in Rom zusammenzutreffen, wo wir ihn finden, Kol. 1, 1; Phil. 1, 1. Markus hätte ihn begleitet; daher seine Anwesenheit in Rom, Kol. 4, 10, als Antwort auf die Aufforderung Pauli, 2. Tim. 4, 11. — Aber wie kann Demas, der in die Welt zurückgetreten war (R. 4, 10), wieder bei Paulus sein (Kol. 4, 14 und Philem. B. 24)? Wie geht es zu, daß Paulus, der von seiner Ankunft an von einem zahlreichen Freundeskreise umgeben war, jetzt so vereinsamt ist, wenn nicht in der Zwischenzeit ein Ereignis eingetreten ist, das die Gemeinde zerstreut und die kleine Zahl der Übriggebliebenen mit Schrecken erfüllt hat? Wie könnte, wenn ein so wichtiger Umstand, wie seine Vorladung, schon stattgefunden hatte, jede Anspielung daran in den Briefen an die Kolosser, an die Epheser und an Philemon fehlen? Und wie wäre die deutliche Vorahnung seines nahen Todes zu erklären, während in dem Philipperbriefe vielmehr alles Hoffnung auf Befreiung atmet?

Reuß behauptet in der Berufung, die er an Timotheus richtet, einen Hoffnungsstimmer zu erblicken; aber ist wohl für diese Berufung ein anderer Grund nötig, als der Wunsch, ihn vor seinem Tode noch einmal zu sehen? Wie wären endlich im Laufe der Reise von Cäsarea nach Rom Thatsachen, wie die folgenden, verständlich (R. 4, 20): „Ich habe Trophimus krank zu Milet gelassen; Erastus blieb zu Korinth?“ Paulus hatte damals weder Milet noch Korinth berührt; man müßte also zu dem Auskunftsittel Hugs und Wieseler's greifen, zu dem auch Reuß seine Zuflucht nimmt, nämlich ἀπέλιπον als dritte Person Pluralis zu nehmen, „sie haben gelassen“. Wer denn? Man antwortet: Die Epheser, die nach Rom kamen (R. 1, 15), oder nicht näher bezeichnete Freunde Pauli, die Timotheus bekannt waren. Der in Troas bei Karpus zurückgelassene Mantel und die Bücher, die Paulus sich wieder ausbittet (R. 4, 13), wären bei der Durchreise durch jene Stadt, als er sich von Griechenland nach Jerusalem begab, dort geblieben (Apostelgesch. 20, 6), und zwar nach Reuß infolge des Entschlusses Pauli, von Troas nach Assos zu Fuß zu wandern; als ob die Reisegefährten, die zu Schiffe fuhren, nicht sein Gepäck hätten mitnehmen können.

Man muß es also natürlich finden, daß eine große Zahl von Gelehrten, wie Hug, Hemsen, Wieseler u. a., unsern Brief an das Ende der römischen Gefangenschaft gesetzt haben, unmittelbar nach den beiden Jahren, mit denen die Apostelgeschichte schließt. Nero wurde immer grausamer; was in seiner Umgebung an guten Elementen übrig war, war geopfert worden. Dieser Brief, sein Abschied von der Kirche und von dem Leben, würde dann kurz vor der Verurteilung des Apostels und seinem Märtyrertode in der Verfolgung des Jahres 64 geschrieben worden sein. — Diese Bestimmung erscheint an sich natürlich, obwohl man nur schwer die große Vereinsamung Pauli unter Verhältnissen versteht, die denen am Schlusse der Apostelgeschichte so ähnlich sind. Aber wie sollen wir Einzelheiten erklären, wie den in Troas gelassenen Mantel und die Bücher, und die Krankheit des Trophimus, der in Milet blieb? Als Paulus zur See von Cäsarea nach Rom kam, hatte er Kleinasien nicht berührt. Man müßte also auf die frühere Reise von Griechenland nach Jerusalem zurückgehen; damals war er allerdings über Troas und Milet gegangen, aber wir wissen, daß Trophimus mit ihm bis nach Jerusalem gekommen war

(Apostelgesch. 21, 29), und was den Mantel und die Bücher betrifft, so waren am Ende der Haft Pauli zu Rom im Jahre 63 nicht weniger als vier bis fünf Jahre seit jener Reise verflossen; sollte Paulus diese ganze Zeit seinen Mantel entbehrt haben? Außerdem war Timotheus seitdem bei ihm in Rom gewesen (Kol. 1, 1). Hätte Paulus ihm diese Dinge nicht mitteilen und ihn vor seiner Rückreise nach Ephesus mit den nötigen Aufträgen versehen können?

Man sieht, wie unvereinbar diese Zeit- und Ortsbestimmung mit den Angaben unseres Briefes ist, und das führt uns zum drittenmale zu dem Ergebnis: entweder ist dieses Schreiben als unecht zu verwerfen, oder seine Abfassung muß in eine spätere Zeit verlegt werden, als die römische Gefangenschaft ist, von der die Apostelgeschichte redet. Ehe wir an die so viel bestrittene Frage nach der Echtheit der drei Pastoralbriefe herantreten, müssen wir noch einen wichtigen Umstand hervorheben.

Das gleichlautende Ergebnis, zu dem uns die Untersuchung der in jedem Briefe gezeichneten Lage geführt hat, wird durch gewisse charakteristische Züge bestätigt, die diese drei Briefe von allen andern unterscheiden und sie eng mit einander verbinden, so daß es unmöglich wird, sie unter die der drei früheren Gruppen zu zerstreuen. Diese gemeinsamen Züge treten besonders im Stil und in der bekämpften Irrlehre hervor.

1) Nicht nur der Stil ist in diesen drei Briefen weniger bestimmt und kräftig als in den früheren, und die Gedankenverbindung erscheint weniger eng, sondern — und das ist ein von der subjektiven Würdigung des Kritikers mehr unabhängiges Merkmal — diese Briefe bieten Ausdrücke, Redeweisen, Lieblingswendungen dar, die ihnen gemeinsam, den früheren Schriften des Apostels aber mehr oder weniger fremd sind. So die Ausdrücke *θεός σωτήρ*, in allen drei Briefen, *άνθρωπος θεός*, 1. und 2. Tim.; *πιστός ό λόγος*, viermal in den drei Briefen (zweimal 1. Tim.) u. s. w. So *δεσπότης* anstatt *κύριος*, 1. Tim. und Titus; *επιφάνεια* statt *παρουσία* (in allen drei Briefen), *εὐσεβώς ζῆν* (2. Tim. und Titus), *ή υγιαίνουσα διδασκαλία* (in allen drei Briefen), *φυλάσσειν τήν παραθήκην* (1. und 2. Tim.); *διαβεβαιούσθαι περί* (1. Tim. und Titus); *διαμαρτύρεσθαι ενώπιον τοῦ θεοῦ* (1. und 2. Tim.).

Wir erinnern auch an mehrere oben angeführte wenig gebräuchliche Ausdrücke, die sich bei den apostolischen Vätern wiederfinden. — Sie sind besonders deshalb wichtig, weil sie gemeinsame Eindrücke und Befürchtungen wiedergeben. Andere noch mehr charakteristische werden wir bei Gelegenheit der bekämpften Irrlehre anführen.

2) Hinsichtlich dieser wollen wir hier nur auf eins hinweisen, nämlich daß die Irrlehre, vor der der Apostel seine Leser warnt, ganz besondere Züge aufweist, die sie von denen, die er bisher bekämpft hatte, unterscheiden, und die sich in allen drei Briefen gleichmäßig wiederfinden.

Diese Irrlehre hat drei Merkmale. Sie ist jüdisch; die, die sie lehren, nehmen den Titel von Gesetzeslehrern, *νομοδιδάσκαλοι* (1. Tim. 1, 7), in Anspruch; sie gehen besonders aus der Klasse der Christen aus der Beschneidung hervor (Tit. 1, 10); ihre Unterweisungen sind Wortgefechte über das Gesetz, *μάχαι νομικαί* (Tit. 3, 9) und jüdische Fabeln, *ῥουδαῖοι μῦθοι* (Tit. 1, 14). Ein Ausdruck kennzeichnet diese falsche Lehre deutlich als jüdisch, der der Menschengebote, *ἐντολαί ανθρώπων* (Tit. 1, 14). Dieser Ausdruck bezeichnet die asketischen Vorschriften der Häretiker (s. den ganzen Zusammenhang) als menschliche Beigabe zu der göttlichen Ordnung des jüdischen Gesetzes; vergl. Matth. 15, 9, wo Jesus ihn auf die pharisäischen Vorschriften über das Gesetz hinaus gebraucht (*ἐντάλματα ανθρώπων*), und Kol. 2, 22, wo Paulus die asketischen Vorschriften der judaisierenden Irrlehrer darunter mit bezeichnet (*διδασκαλαί τῶν ανθρώπων*). — Dieses Judenthum ist

jedoch nicht das von Paulus in den großen Briefen bekämpfte pharisäische und ebensowenig das asketisch-mystische Judenthristentum, dessen erstes Auftreten wir Röm. 14, und dessen weitere Entwicklung wir im Kolosserbriefe sahen. Es hat einen rein verstandesmäßigen Charakter angenommen; es ist kindisch, ja gottlos; es besteht in Märchen alter Weiber, *μῦθοι γραῶν* (1. Tim. 4, 7), weltlichen Inhalts (*βέβηλοι*, ebendasselbst), endlosen Geschlechtsregistern (*γενεαλογίαι ἀπέραντοι*), in leerem und ungeistlichem Geschwätz (*βέβηλοι κενοφωνίαι*, 1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 2, 16), thörichten Fragen (*μωραὶ ζητήσεις*, 2. Tim. 2, 23; Tit. 3, 9) und Wortstreitigkeiten (*λογομαχίαι*, 1. Tim. 6, 4). — Ein letztes Merkmal unterscheidet diese Irrlehrer von denen zu Kolossä: die Gewinnsucht. Dieser Zug geht hervor aus Tit. 1, 11: um schändlichen Gewinnes willen; 1. Tim. 6, 5: die die Gottseligkeit als ein Gewerbe ansehen; 2. Tim. 3, 6: die sich in die Häuser schleichen.

Man erkennt an diesen drei Zügen klar eine und dieselbe Form des Judenthristentums, die in Kleinasien sowohl als in Areta, und wahrscheinlich auch in andern Gegenden der Kirche verbreitet war, und die später als die beiden Formen, denen wir früher begegnet sind, entstanden sein muß. Denn sie offenbart eine viel tiefere Stufe des Verfalls in der jüdischen Irrlehre. Auf die pharisäische Gesetzhlichkeit und den mystischen Asketismus ist ein aufgeblasener und hohler Intellektualismus gefolgt. Der gemeinsame Ausdruck Menschenlehre (s. oben) charakterisiert diese drei Erscheinungsformen als solche einer und derselben Entwicklung.

Man sieht also, daß unsere drei Briefe eine Gruppe für sich bilden, deren Glieder untrennbar sind. Wenn nun die Versuche, jedem einzelnen Briefe in dem Rahmen des aus der Apostelgeschichte bekannten Lebens Pauli einen Platz anzuweisen, gescheitert sind, so würde es noch viel weniger möglich sein, für die ganze Gruppe einen solchen darin zu finden.

IV. Die Echtheit der drei Briefe.

Das Zeugnis der Urkirche über diese drei Briefe ist nicht weniger und nicht mehr zwingend als das, welches sie für die früheren Briefe giebt. Der einzige Unterschied ist ihr Fehlen im Kanon Marcions, und ihre Verwerfung durch Basilides und (von 1. und 2. Tim.) Tatian. Hieronymus sagt (Vorwort zum Röm. des Briefes an Titus): „Ich will von Marcion und von Basilides reden, die aus den andern Briefen weggelassen haben, was ihrer Glaubenslehre widerstreitet, und die sogar geglaubt haben, einige Briefe ganz und gar verwerfen zu können, nämlich die beiden an den Timotheus, den an die Hebräer und den an den Titus . . . Indessen hat Tatian, der Patriarch der Enkratiten, der auch etliche Briefe Pauli verworfen hat, geglaubt, die Abfassung desjenigen an den Titus durch den Apostel ganz besonders behaupten zu sollen, da er der Meinung Marcions und derer, die hierin mit ihm übereinstimmen, kein Gewicht beilegte.“

Es ist klar, daß jene drei Männer diese beiden oder drei Schriften nicht annehmen konnten, ohne auf ihre Systeme zu verzichten, oder ohne sich mit der Autorität des Apostels Paulus in Widerstreit zu setzen; Marcion wegen der Art, wie diese Briefe von der Göttlichkeit des Alten Testaments und von der rechtmäßigen Anwendung des Gesetzes reden, auch wegen des Nachdrucks, mit dem sie die Werke empfehlen; Basilides besonders wegen der Stellen, in denen die Gnosis als falsch bezeichnet wird; Tatian endlich wegen der Worte, die die Enthaltung von der Ehe verurteilen und in gewissen Fällen auch die von dem Weintrinken. Wenn Tatian den Brief an Titus gelten ließ, so

geschah dies gerade deswegen, weil er durchaus keine derartige Stelle enthält, in der die asketischen Übertreibungen verurteilt werden. In allen Fällen, wo ähnliche Gründe nicht vorlagen, werden unsere Briefe angenommen und benutzt.

Es ist schwer zu glauben, daß Klemens Romanus nicht an 1. Tim. 2, 8: „Ich will, daß die Männer beten an allen Orten und aufheben heilige Hände (ἐπαίροντες ὁσίους χεῖρας)“, gedacht haben sollte, wenn er schreibt (K. 29): „Nahen wir ihm und erheben wir zu ihm reine und unbefleckte Hände (ἀγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες)“, und an Titus 3, 1: „Erinnere sie, daß sie zu allem guten Werk bereit seien (πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐτοιμούς εἶναι)“, wenn er schreibt (K. 2): „Seid bereit zu allem guten Werk (ἦτε ἑτοιμοὶ εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν).“ Vergl. außerdem den Gebrauch gewisser charakteristischer Ausdrücke bei beiden Schriftstellern, wie σεμνός, σώφρων, εὐσεβής, ἀναζωपुरεῖν, ἀγωγή, βδελυκτός, πιστωθεῖς, πρόσκλις, u. a. ¹⁾

Die Ausdrücke des sogenannten Barnabasbriefes: καταργεῖν τὸν θάνατον, den Tod zerstören (5, 6); ἐπισωρεύοντες ταῖς ἁμαρτίαις, die Sünden häufend (4, 6); φανερωθῆναι ἐν σαρκί, geoffenbart werden im Fleisch (5, 6; 6, 7. 9), können schwerlich anders als entlehnt sein aus 2. Tim. 1, 10 (καταργήσας τὸν θάνατον), aus 2. Tim. 3, 6 (σεσωρευμένα ἁμαρτίαις) und aus 1. Tim. 3, 16 (ἐφανερώθη ἐν σαρκί). Die Bezugnahme ist noch überraschender bei dem Satz des Barnabas (14, 6): Der uns erkaufte hat von der Finsternis, um sich ein heiliges Volk zu bereiten (λουτρώσαντων ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους ἐτοίμασαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον), und dem des Titus (K. 2, 14): Auf daß er uns erlösete von aller Ungerechtigkeit und reinigte ihm selbst ein Volk zum Eigentum (ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθάρσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον).

Soviel aus dem letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts; aus den ersten Jahrzehnten des zweiten Folgendes:

Die Briefe des Ignatius bieten nur Analogieen im Ausdruck wie ἀναζωपुरεῖν, ἀναψυχεῖν, ἑτεροδιδοσκαλεῖν, κατάστημα, Christus wird ἡ ἐλπίς ἡμῶν genannt. ²⁾

In dem Briefe Polykarpus sind die Ermahnungen an die Witwen, an die Diakonen, an die Presbyter (K. 4—6), wenn nicht den Pastoralbriefen entlehnt, so doch den in ihnen enthaltenen nachgebildet, und dies um so sicherer, als wir am Anfang des 4. Kap. die textgemäße Wiedergabe von 1. Tim. 6, 10 und 7 lesen: Der Geiz ist eine Wurzel aller Übel, da wir nun wissen, daß wir nichts in diese Welt gebracht haben, und daß wir nichts hinausbringen werden, laßet uns wappnen mit den Waffen der Gerechtigkeit“, und in Kap. 9 folgende Stelle: „Denn sie haben nicht diese Welt lieb gewonnen“, die Pauli Ausdruck über Demas wiedergiebt, 2. Tim. 4, 10: Er hat diese Welt lieb gewonnen; vergl. auch die Ermahnung zum Gebet für die Obrigkeit (K. 12) mit 1. Tim. 2, 2.

In der Stelle des Briefes an Diognet (K. 11): Gepredigt von den Aposteln ist er geglaubt worden von den Heiden, erkennt man den Einfluß von 1. Tim. 3, 16.

Das Wort Justins (Dial. K. 47): „Denn die Freundlichkeit und Liebeseligkeit Gottes gegen die Menschen“, ist wörtlich aus Titus 3, 4 entnommen.

Hegeippus (Eus., Hist. Eccl. 3, 32) sagt, daß nach dem Tode der Apostel der Irrtum sich zu erheben begann durch den Betrug der ἑτεροδιδοσκαλοὶ, die damals der Verkündigung der Wahrheit offen die ψευδώνυμος

¹⁾ Siehe Weiß, Einleitung § 6, 3, Anmerk.

²⁾ Weiß, § 6, 5.

γνωσις (die fälschlich so genannte Erkenntnis) gegenüberzustellen wagten; es ist sehr wahrscheinlich, daß er hier den Ausdruck 1. Tim. 6, 20 wiedergiebt.

Es würde unnütz sein, diese Reihe von Aussprüchen der Väter (Athenagoras, Irenäus, Klemens Alex., Tertullian u. a.) weiter zu verfolgen, wo die Pastoralbriefe angeführt werden. Wir heben hier nur noch zwei Zeugnisse hervor: das des Theophilus von Antiochia, welcher sagt (ad Autol. 3, 14): „Das göttliche Wort (ὁ θεῖος λόγος) befiehlt uns, uns den Obrigkeiten und Mächten zu unterwerfen und für sie zu beten, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen (ὥπως ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν)“; vergl. 1. Tim. 2, 2. Dieser Ausdruck: das göttliche Wort, beweist, daß im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts der Brief, aus dem die Worte genommen sind, in dem Bewußtsein der Kirche dem Alten Testament gleichgestellt wurde. — Ferner die Stelle des Muratorischen Fragments über unsere drei Briefe. Nachdem der Verfasser gezeigt hat, daß die Briefe Pauli, obwohl an besondere Gemeinden gerichtet, doch die ganze Kirche angehen, wendet er sich zu den an Einzelpersonen gerichteten Briefen, zu dem an Philemon, an Titus und zu den beiden an Timotheus; er bezeichnet sie den früheren gegenüber als pro affectu et dilectione geschrieben (aus einem Gefühl persönlicher Liebe), aber doch zur Ehre der gesamten Kirche, denn sie sind in die Zahl der heiligen Bücher aufgenommen (sanctificatae) zur Ordnung der kirchlichen Verwaltung (in ordinatione ecclesiasticae disciplinae). Der Verfasser will ohne Zweifel sagen, daß diese Schriften als Privatbriefe eigentlich kein Recht hatten, in die Sammlung der heiligen Bücher aufgenommen zu werden (man denke an das Urteil mehrerer über den Brief an Philemon, S. 279 f.), daß aber ihr Nutzen für die Leitung der Kirche ihnen diesen Platz erworben hat. Die Achtung vor ihrem Ursprung und vor ihrer apostolischen Autorität überwog die Thatsache ihres persönlichen und privaten Charakters.

Die syrische und die lateinische Übersetzung enthalten unsere Briefe; sie befanden sich also in dem Kanon der Kirche Syriens und des Occidents. Origenes und Eusebius führen sie unter den allgemein anerkannten Schriften auf.

Von Soden giebt ohne Zögern zu, daß den Pastoralbriefen die literarische Priorität vor Ignatius und Polycarpus und folglich allen nachfolgenden Vätern zukommt. Über das Verhältnis zu Barnabas spricht er sich nicht aus. Was Klemens betrifft, so glaubt er, daß man die Frage der früheren Abfassung nicht entscheiden kann. Und doch, auf welcher Seite ist die Kraft der Ursprünglichkeit? Die Frage der apostolischen Abfassung der Pastoralbriefe wird erörtert, wer könnte auch nur daran denken, die gleiche Frage hinsichtlich des Briefes des Klemens zu stellen?

Wir müssen also mit Weiß (Einl. § 16, 1) zugeben, daß die Tradition hinsichtlich der Pastoralbriefe nicht mehr Angriffspunkte für die Kritik bietet, als hinsichtlich irgend eines andern.

Man blieb bei der hergebrachten Anschauung bis zum Jahre 1804, wo die Zeit der Kritik für unsere drei Briefe begann.

J. G. C. Schmidt war der erste, der in seiner Einleitung einige Zweifel über die Echtheit des ersten Briefes an Timotheus aussprach. Bald darauf wurden diese Zweifel von Schleiermacher in seinem Brief an Gäß (Über die Echtheit u. s. w. 1807) aufgenommen und verstärkt; er hob darin besonders den Mangel an Verbindung der Gedanken des Briefes hervor, die ungewöhnliche Schreibweise und die Schwierigkeit, einen passenden Platz für ein solches Schreiben in Pauli Leben zu finden. Der erste Brief an Timotheus ist in seinen Augen das vermittelst der beiden andern Pastoralbriefe hergestellte Werk eines Fälschers. Von diesen hat er nach seiner Einleitung

S. 175 in der Hauptsache folgende Anschauung: „Gegen Titus habe ich nichts Erhebliches anzuführen; über 2. Tim. habe ich Gründe zum Zweifel, aber sie reichen nicht aus, um für mich eine Entscheidung herbeizuführen; den ersten Timotheusbrief bin ich mit dem besten Willen nicht imstande zu verteidigen.“

Wegscheider und Beckhaus nahmen die Verteidigung des beanstandeten Briefes auf. Man erklärte die Besonderheiten des Stils durch die veränderten Umstände und Eindrücke, sowie durch den schöpferischen Geist des Paulus. Pland fand innerhalb des Rahmens der Apostelgeschichte einen Platz unmittelbar nach dem dreijährigen Aufenthalt in Ephesus; Wegscheider etwas später zwischen der Gefangenschaft zu Cäsarea und der zu Rom; und besonders wurde darauf hingewiesen, daß die Einwände, die Schleiermacher gegen 1. Tim. geltend machte, mit gutem Recht auch auf die beiden andern Briefe angewendet werden konnten.

Dieser letztere Grund wurde von Eichhorn verwertet, der in seiner Einleitung zum N. T. (1812) über die drei Briefe gleichmäßig das Verdammungsurteil aussprach. Sie waren nach dem Tode des Apostels von einem seiner Schüler verfaßt worden, der darin die letzten Anleitungen seines Meisters niedergelegt hatte. Schott nahm in seiner Synagoge (1830) an, daß Lukas dieser Schüler sei. Aber es blieb unverständlich, wie dieser Begleiter des Paulus so unbekannt mit dem Leben seines Meisters sein konnte, daß er biographische und chronologische Irrtümer beging, die man den Pastoralbriefen zum Vorwurf machte.

Obwohl de Wette in seiner Einleitung (1826) den Wert der äußeren Zeugnisse anerkannte, behauptete er nichtsdestoweniger entschieden die Unechtheit der drei Briefe. Er hob besonders die Unklarheit in der Beschreibung der Irrlehrer hervor, die bald als gegenwärtig hingestellt werden, dann plötzlich bei andern Punkten als künftig. In seinen Augen war die Unechtheit der drei Briefe ein fortan für die Wissenschaft feststehendes Resultat. Aber ihre Echtheit wurde von Hug, Bertholdt und Feilmoser in ihren Einleitungen verteidigt, sowie von Heidenreich in seinem Kommentar über die drei Briefe. Auch Neander in seiner Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche (1832) nahm die Verteidigung des Briefes an Titus und des zweiten an Timotheus auf, wobei er zugab, von der Echtheit des ersten Timotheusbriefes nicht überzeugt zu sein. Kredner erklärte in seiner Einleitung (1836), daß der Titusbrief durchaus einwandfrei sei; das könne man aus der Mühe ersehen, die de Wette sich geben mußte, um seinen Zweifeln einigen Schein zu geben; nur die Adresse scheint ihm umgearbeitet worden zu sein. Der zweite Timotheusbrief ist aus zwei echten Briefen hervorgegangen, von denen der eine in der ersten, der andere in der zweiten römischen Gefangenschaft geschrieben ist; dem einen gehört der größte Teil des ersten Kap. und 4, 13—18 an; dem andern der Anfang des zweiten Kap. und 4, 6—12 und 20. 21. Das Übrige ist von einem späteren Verfasser zugefügt. — Der erste Timotheusbrief wird ganz aufgegeben. Damit hat Kredner die Bahn eröffnet, auf der die gegenwärtige Kritik einhereschreitet.

Auch über diese Frage, wie über so viele andere, hat Baur das Wort gesprochen, das wenigstens für eine Zeit von entscheidendster Wirkung gewesen ist. In seiner Schrift über die Pastoralbriefe (1835) bemühte er sich nicht allein, ihre Unechtheit zu erweisen, sondern er suchte auch den Zweck zu erklären, den sich der Fälscher bei der Abfassung der drei Briefe und ihrer Veröffentlichung unter dem Namen des Paulus gesetzt haben konnte. Er wollte die gnostische Lehre wirksamer bekämpfen, besonders unter der marcionitischen und valentinianischen Form, an der Entwicklung der bischöflichen Verfassung arbeiten, als einem Bollwerk gegen die Häresie, und endlich durch Darlegung eines gemäßigten

Paulinismus die paulinische und die judaisierende Partei, die noch im Streit waren, einander näher bringen. Daraus ergibt sich die Abfassungszeit der Briefe, die nur die Mitte des zweiten Jahrhunderts gewesen sein kann. Diese Anschauung wurde mehr oder weniger von Baur's Schülern, Schwegler, Hilgenfeld, Volkmar u. a., angenommen.

Er wurde jedoch von mehreren Schriftstellern mit Entschiedenheit bekämpft, so von Baumgarten und Böttger (1837), Matthies (1840), Wiesinger (1850), Herzog in seiner Schrift über die Abfassungszeit der Pastoralbriefe, Otto (1860) Wieseler in der Encyclopädie von Herzog T. 21, Ehlau in der Chronol. der Pastoralbriefe (1884), Farrar in dem Leben und Werk St. Pauli (1879), Schaff in dem ersten Teil seiner Kirchengeschichte u. s. w.

Unter die Gegner Baur's muß auch Mangold gezählt werden in seiner Schrift über die Häretiker der Pastoralbriefe (1856). Obwohl er die Echtheit der drei Briefe verwirft, setzt er sie mit Eichhorn und de Wette an das Ende des ersten Jahrhunderts; die bekämpfte Häresie ist in seinen Augen nicht diese oder jene Form des Gnostizismus, sondern der in die Kirche eindringende Essenismus. Holzmann steht ungefähr ebenso.

Indessen das Beispiel Kredners fing allmählich an, Nachahmer zu finden. Wenn man auch die Echtheit der drei Briefe, so wie wir sie in dem Kanon besitzen, verwarf, so konnte man doch nicht unterlassen, mehr oder minder bedeutende Bestandteile darin zu unterscheiden, auf die sich die Verwerfung vernünftigerweise nicht beziehen kann. Hausrath (1865) findet in 2. Tim. 1, 1—2 und 15—18; 4, 9—18 die Reste einer echten Schrift des Apostels. Die hier erwähnten ganz persönlichen Umstände scheinen ihm nicht von einem Fälscher kommen zu können; Ewald urteilt darüber fast ebenso. Immer läßt in seiner Theologie des N. T., 1877, 2. Tim. 4, 9—18 als echt zu. Krenkel (1869) versteht sich hinsichtlich des Titus- und des zweiten Timotheusbriefes zu einer ähnlichen Auswahl. Grau in seiner Geschichte der Entwicklung der Litteratur des N. T. (1870) denkt, Titus und Timotheus hätten selbst mit Hülfe ihrer persönlichen Erinnerungen kurze Briefe des Apostels erweitert. Nach Plitt (1872) sind echte Briefe Pauli am Anfange des zweiten Jahrhunderts bearbeitet worden. Menegoz (*Le péché et la Rédemption, d'après saint Paul*, 1872) erkennt den allgemeinen paulinischen Charakter der drei Briefe an, aber einige Widersprüche bezüglich der kirchlichen Organisation und Zucht scheinen ihm die Feder eines Fälschers, wahrscheinlich eines späteren Bischofs, zu verraten. — Lemme verteidigt in der Schrift: *Der echte Ermahnungsbrief des Apostels an Timotheus* (1882), den zweiten Brief an Timotheus, wobei er aber den Abschnitt R. 2, 11—4, 5 wegläßt. Der Apostel ruft Timotheus, der müde wird und sein Amt vernachlässigt, zur Pflicht zurück. Kölling (1882) meint, Paulus habe, als er Timotheus mit Erastus von Ephesus nach Macedonien und nach Achaja sandte (Apostelgesch. 19, 22), ihm den ersten Timotheusbrief als Instruktion für schwierige Fälle mitgegeben, die dieser Besuch der Gemeinden ihm darbieten konnte. Danach würde dieser Brief zwischen dem an die Galater und dem ersten an die Korinther seinen Platz haben. — Sabatier, in der *Encyclopédie des sciences religieuses*; t. X (1881), nimmt, ebenso wie Renan in *Saint Paul* (1869), das Vorhandensein echter paulinischer Reste an, die später erweitert worden sind. Die Ausführung Renans ist in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert. Die Sprache ist nicht die des Paulus. Dieser kleine Roder der Kirchenzucht für die Zukunft paßt nicht für den Apostel, der an ein nahe Ende der Welt glaubt. Man kann für diese Briefe keinen Platz in Pauli Leben finden. Sie unter die übrigen verteilen, hieße annehmen,

Paulus habe bei seiner Abreise von Ephesus seinen gewohnten Stil verlassen und ihn dann wiedergefunden, um die Korintherbriefe zu schreiben. Mag Paulus die Freiheit wiedererlangt haben, mag er seine apostolischen Reisen wieder aufgenommen haben, mag er in Spanien gewesen sein, das alles ist wahrscheinlich, aber nach Kleinasien ist er nicht wieder gekommen. In diesem Falle hätte ihm Lukas nicht das Wort Apostelgesch. 20, 25 in den Mund gelegt. Vielleicht hat man sich echter Schreiben an Titus und Timotheus bedient, sie verlängert und zu diesen Briefen ausgestaltet. Diese Arbeit ist um das Jahr 90 oder 100 geschehen, um ein Vorbild „kirchlichen Geistes“ darzubieten und die Macht des hierarchischen Prinzips zu stärken. — Im Jahre 1887 hat Bertrand in einer höchst bemerkenswerten Broschüre (*Essai critique sur l'Auth. des Pastor.*) den apostolischen Ursprung der drei Briefe verteidigt.

Hesse (1889) giebt in den Pastoralbriefen gewisse Anschauungen und persönliche Angaben als von dem Apostel herrührend zu (wenigstens die des Briefes an Titus und des zweiten an Timotheus). Aber diese pastoralen Vorschriften sind im zweiten Jahrhundert weiter ausgeführt worden, um eine Art Leitfaden für die Bischöfe daraus zu machen; deshalb ist Titus und Timotheus eine höhere Stellung als die einfacher Ältesten, ähnlich der der Bischöfe jener Zeit beigelegt worden. Sie sind unmittelbar vor die Briefe des Ignatius zu setzen. Der erste Timotheusbrief enthält mehrere echte Stellen, besonders im ersten und im sechsten Kapitel; der zweite ist aus zwei sich widersprechenden Briefen zusammengestellt, von denen der zweite (echte) R. 1, 16—18 und 4, 9—22 umfaßt. Er stammt aus der zweiten römischen Gefangenschaft.

Ranke nimmt in seinem praktischen Kommentar (1889) für 1. Timotheus die Vereinigung zweier Briefe des Paulus an, die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts stattgefunden hat; ihnen hat man eine ältere Kirchenordnung beigelegt. Der Titusbrief ist echt, mit Ausnahme einiger Umstellungen und Weglassungen. Was den zweiten Timotheusbrief angeht, so hatte der Apostel einige Bemerkungen am Rande hinzugefügt; diese hat man, so gut es ging, in den Text aufgenommen; daher der Mangel an logischem Zusammenhang, der sich bisweilen darin findet.

Wir schließen diese lange Aufzählung mit der Erwähnung von sieben Werken unter den bedeutendsten und neuesten, die wie ein Kaleidoskop mit seinen bunten Farben das Bild der derzeitigen Sachlage darbieten: Die Einleitung von Weiß, zu welcher die Einleitung zu seinem Kommentar über die Pastoralbriefe (Kommentar von Meyer), 5. Aufl. 1886, 6. Aufl. 1889, hinzunehmen ist. Weiß verteidigt mit allen Mitteln der gründlichsten Wissenschaft und des reifsten Urteils die Echtheit unserer drei Briefe. — Die Einleitung von Holzmann spricht über sie in Übereinstimmung mit dem Spezialwerke desselben Verfassers (1880, 2. Aufl. 1886) ein Urteil vollständiger Verwerfung aus; nur in seiner Anzeige des Werkes von Lemme (*Litteraturzeitung*, 1882) macht er eine geringe Konzession: er stellt nicht in Abrede, daß 2. Tim. auf einer apostolischen Grundlage ruhe, hält es aber für unmöglich, sie herauszufinden. — Weizsäcker in seinem Apostolischen Zeitalter erkennt den Pastoralbriefen keinen Platz unter den von dem Apostel herrührenden Urkunden zu, behandelt sie vielmehr als gleichzeitig mit den Briefen des Ignatius. — Pfleiderer verwirft ebenfalls in seinem Urchristentum alle drei, will aber die Frage nicht entscheiden, ob der Verfasser des zweiten Timotheusbriefes nicht einige Bruchstücke echter Briefe verwendet hat; nach seiner Meinung ist der zweite Brief zuerst verfaßt; die Häresie ist darin weniger vorgeritten und wird weniger streng behandelt. Man bemerkt in diesen Briefen eine Abschwächung des echten ursprünglichen Paulinismus, und man sieht darin den

kirchlichen Episkopat des zweiten Jahrhunderts entstehen, dessen vollständige Verwirklichung die Briefe des Ignatius zeigen. Über die Frage, ob die Briefe von einem oder von mehreren Verfassern herrühren, spricht sich Pfleiderer nicht aus. — Von Soden (Hand-Kommentar) setzt die Abfassung der drei Briefe frühestens in die Zeit Domitians (81—96). Man fühlt, daß die anfängliche Kraft der religiösen Interessen geschwunden ist; der Verfasser sucht nur das Vorhandene zu erhalten. Die Bischöfe unterscheiden sich schon von den Presbytern. — Beysslag endlich in seiner Biblischen Theologie (1892) thut folgenden Ausspruch (S. 3): „Die Pastoralbriefe müssen als Quellen für die paulinische Lehre verworfen werden; die in ihnen angegebenen Umstände ihrer Abfassung haben keinen Halt; sie verraten die Verhältnisse und Interessen einer späteren Zeit, und abgesehen von einigen Angaben, die vielleicht aus einem kurzen echten Briefe herrühren, sind sie grundverschieden von den Gedanken und dem Stil des Apostels. Wer heute noch den ersten Timotheusbrief dem Verfasser der Briefe an die Römer und an die Galater zuschreiben kann, hat nie einen Blick in die litterarische Originalität und Größe des Apostels gethan.“

Unter dem Eindruck dieses Spruches gehen wir an die Prüfung der Gründe für und wider die Echtheit dieser Briefe. Wir haben vier Auffassungen vor uns: die Echtheit der drei Briefe; die Echtheit eines oder zweier von ihnen; die Echtheit einiger Bruchstücke; die gänzliche Unechtheit aller drei.

Wir müssen sagen, daß diese Frage, wenn sie uns von dem Gesichtspunkte der Würdigung der kirchlichen Tradition aus wichtig erscheint, für das Verständnis und den Bestand des Evangeliums nicht dieselbe entscheidende Bedeutung haben kann, wie es der Fall sein würde, wenn es sich um die andern Schriften des Apostels handelte. Die Gefahr ist also geringer, sie unter der Herrschaft eines dogmatischen Vorurteils zu behandeln.

Um den Gegenstand von allen Seiten zu untersuchen, stellen wir eine Reihe von Fragen auf, welche aus der historischen Darstellung hervorgehen, die wir gegeben haben.

Erste Frage: Sind die in den Pastoralbriefen vorausgesetzten kirchlichen Einrichtungen bei Lebzeiten des Apostels zu verstehen?

Vor allem ist es wichtig, sich zu fragen, ob etwas Überraschendes darin liegen würde, wenn der Apostel im Vorgefühl seines nahen Endes über die Zukunft der von ihm in Heidenlanden gegründeten Gemeinden besorgt gewesen wäre und für die Aufrechterhaltung guter Ordnung und der Heilspredigt in ihrer Mitte und durch sie in der Welt einige äußere Maßregeln getroffen hätte. Man sollte eher überrascht sein, scheint es, wenn er nichts Derartiges gethan hätte. Renan hält dem die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi entgegen, die der Apostel unterhielt. Aber trotz der Erwartung dieses Ereignisses erfüllten die Apostel doch von einem Tage zum andern ihre Pflicht. Matthäus schrieb die Logia des Herrn; Markus legte die Erzählungen des Petrus schriftlich nieder; Lukas stellte in seinen beiden Schriften das Recht der Heiden fest; Johannes vervollständigte durch das Gemälde von der gottmenschlichen Person Jesu den evangelischen Urbericht. Der Herr hatte den Aposteln das Daß seiner Wiederkunft offenbart, nicht aber das Wann, welches er selbst nicht wußte. Und die Apostel, obwohl sie in der Erwartung lebten, handelten, als wüßten sie nichts. Die göttliche Weisheit schrieb ihnen diesen Weg vor, der gleich weit von Erschlaffung und Fanatismus entfernt war. Paulus war zuerst ungewiß, ob er bei der Parusie noch leben oder gestorben sein würde (1. Thess. 5, 10; 2. Kor. 5, 8—9); dann faßte er im Philipperbriefe (R. 1, 20. 21; 2, 17) die zweite Möglichkeit ernstlicher ins Auge und nahm sie 2. Tim. 4, 18 vollständig an: „Der Herr wird mich erlösen von

allem Übel, und auszuhelfen zu seinem himmlischen Reich.“ Es lag also für ihn nahe, für die Übergabe seines guten Schatzes (ἡ καλὴ παραθήκη) bis auf den Tag Christi Sorge zu tragen (1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 1, 12–14).

Man führt auch den hohen geistlichen Sinn des Apostels an, der ihn über kleinliche äußere Maßregeln erhob. Aber die Vorschriften, die er den Korinthern zu dem guten Erfolg ihrer Kollekte giebt (1. Kor. 16, 1 ff.), beweisen, daß er keineswegs die äußern Mittel verachtete, und die Erzählung des Schiffsbruchs, Apostelgesch. 27, steht als ein Denkmal seines hervorragend praktischen Geistes da.

Es steht also nichts im Wege, dem Apostel selbst die Besorgnisse zuzuschreiben, die die Pastoralbriefe bezeugen, und die Maßregeln, die sie empfehlen; und unter den Mitarbeitern des Apostels können wir uns keinen andern als geeigneter vorstellen, Empfänger dieser Anweisungen zu werden, als den, der ihn von seiner zweiten Missionsreise an begleitet und ihm treu gedient hatte, und den, der sein geschickter Vermittler in dem ernstesten Konflikt gewesen war, welcher ihn einen Augenblick von der Gemeinde zu Korinth getrennt hatte.

Nach dieser allgemeinen Bemerkung gehen wir zu den einzelnen Thatsachen über:

a. Das Presbyteramt oder der Episkopat (1. Tim. 3, 1–7; 5, 17–21; Titus 1, 5–9).

Der Charakter des Bischofs besteht von dem Anfang des zweiten Jahrhunderts an in der scharf ausgeprägten Unterscheidung von den einfachen Presbytern, wie das in dem Wort des Ignatius hervortritt (ad Polyc. c. 6): „Haltet euch zu dem Bischof, damit Gott sich zu euch halte; ich bin nur ein Herz mit denen unter euch, die sich dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen unterwerfen (τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις).“ Eine solche Unterscheidung ist unsern Briefen durchaus fremd. Wie wir gesehen haben, werden Titus 1, 5–7 die zur Wahl der Presbyter erforderlichen Eigenschaften (B. 5) durch das Vorbild begründet, das der Bischof geben soll, und durch die Pflichten, die er zu erfüllen hat. Im ersten Timotheusbrief geht der Verfasser (K. 3) von den Bischöfen direkt zu den Diakonen über, ohne ein anderes Amt zu erwähnen, wie Ignatius dies thut, und die Presbyter, von denen er K. 5 redet, können keine anderen Personen sein, als die Bischöfe des dritten Kapitels. Beide Ausdrücke sind also gleichbedeutend, der eine der Rede-weise der Synagoge entnommen, der andere dem griechischen Sprachgebrauch. Weizsäcker tritt nichtsdestoweniger gegen diese Identifizierung auf. Er legt die Stelle im Titusbriefe dahin aus, daß, da die Bischöfe aus der Reihe der Presbyter genommen wurden, sich die von jenen geforderten Eigenschaften auch bei diesen finden mußten. Diese Antwort kann nur ihren Urheber befriedigen, und kann sie es wirklich? Die Ausdrücke des Apostels sind so deutlich, daß selbst Holzmann sagt: „Aus der Vergleichung von 1. Tim. 3, 1–7 mit Titus 1, 5–9, und sogar aus jeder Stelle für sich, geht hervor, daß Bischöfe und Presbyter identisch sind.“ Man zieht auch Schlüsse aus dem Singular ὁ ἐπίσκοπος gegenüber dem Plural πρεσβύτεροι (s. Sabatier, *Encycl. des sc. rel.* X, S. 256). Allein der Verfasser selbst gebraucht πρεσβύτερος und K. 5, 5 χήρα (die Witwe) im Singular, wie man dies stets thut, wenn man die Gattung oder die Kategorie bezeichnen will. — Um die Unterscheidung, die der Text, einfach gefaßt, ihm raubt, wiederzugewinnen, versucht Holzmann mit andern, und auch mit Weizsäcker, aus Titus und Timotheus Repräsentanten eines höheren Amtes, als das der Presbyter, zu machen, Erzbischöfe nach Art des Episkopats des zweiten Jahrhunderts. Dieses neue Auskunftsmittel jedoch, dazu bestimmt, unsere Briefe in diese spätere Zeit zu verlegen, ist nicht wirksamer als das vorige. Wie kann man apostolische Bevollmächtigte, zu deren

einem gesagt wird: „Eile mich in Nikopolis zu treffen“; und zu dem andern „Eile vor dem Winter nach Rom zu kommen“, in Erzbischöfe mit fester Stellung verwandeln. Die Thätigkeit des Titus und des Timotheus war zeitweilig; sie war die apostolischer Gesandten und hatte mit dem Diöcesanepiskopat des zweiten Jahrhunderts nichts gemein.

Was in den Pastoralbriefen von den Presbytern oder Bischöfen gesagt wird, knüpft sich ganz naturgemäß an alle früheren Thatfachen, die wir bisher konstatiert haben. Dies werden die beiden folgenden Züge beweisen: die fortlaufende Entwicklung des bischöflichen Amtes in der Urkirche und sein Verhältnis zu der Lehrthätigkeit.

Im Jahre 45 findet sich zu Jerusalem ein Presbyterkollegium vor nach dem Vorbilde des Ältestenkollegiums in den Synagogen; es nimmt die Geldgeschenke in Empfang (Apostelgesch. 11, 30). Im Jahre 51 finden wir es in der Beratung mit den Aposteln (R. 15, 2. 6. 22). Im Jahre 59 wird es von Jakobus, dem Bruder des Herrn geleitet (R. 21, 18). Nach seinem Tode (62) wird Simeon, der Better des Herrn, sein Nachfolger in diesem Vorsteheramt (Eusebius, Hist. Eccl. 3, 11. 23, ed. Lämmer). — Paulus überträgt diese Einrichtung auf die Gemeinden der Heidenwelt. Bald nach 45 wählt er oder läßt er in den ersten Gemeinden Kleinasiens Presbyter wählen, die er unter Fasten und Gebet weihet (R. 14, 23). Im Jahre 53 besetzt die Gemeinde zu Thessalonich Vorsteher (προϊστάμενοι, 1. Thess. 5, 12); zu Korinth bestehen im Jahre 57 im Unterschiede von den Gaben Ämter (διακονίαι), von denen der Ausdruck *κονερνήσεις* gebraucht wird; im Jahre 59 erhalten die Presbyter oder Bischöfe zu Ephesus den Auftrag, die Herde zu weiden (Apostelgesch. 20, 28); das sind demnach Pastoren, ποιμένες. In Kleinasien haben die Gemeinden im Jahre 62 Pastoren (ποιμένες, Eph. 4, 11), die nach Apostelgesch. 20, 28 keine andern als die Presbyter gewesen sein können. Wir finden endlich diese Presbyter-Pastoren mit dem Titel ἐπίσκοποι, Bischöfe, Aufseher, zu Philippi. Ihr Amt wird Phil. 1, 1 als das einzige über dem der Diakonen stehende bezeichnet. Weizsäcker lehnt es ab, aus allen diesen Thatfachen auf das Vorhandensein eines eigentlichen Amtes zu schließen; er sieht in allen diesen Stellen nichts als eine freiwillige Dienstleistung, nach der Stelle 1. Kor. 16, 15 (die thatsächlich nichts derart beweist). Aber wie will man ein eigentliches Amt da nicht gelten lassen, wo eine apostolische Einsetzung mit Fasten und Gebet stattgefunden hat, wo eine von der Kirche anerkannte verwaltende Leitung besteht? Ein so feierlich eingerichteter Dienst mußte ebensowohl ein Amt sein, wie das der Sieben (Apostelgesch. 6, 6).

Die letzte außerhalb der Pastoralbriefe im Neuen Testament erwähnte Thatfache ist der Dienst des Engels der Gemeinde, den Jesus für den geistlichen Zustand der Herde verantwortlich macht, Apokal. 1 — 3. Manche, und neuerdings noch Weizsäcker, wollen in diesen Engeln nur „Geister sehen, und als solche die Personifikation der Gemeinde“. Aber wie soll man die in den sieben Briefen enthaltenen Vorwürfe und Verheißungen auf Geister (doch wohl Engel) beziehen? Die ausgesprochenen Drohungen und die verheißenen Belohnungen können offenbar nur Gläubige, treue oder untreue, betreffen. Man könnte vielleicht in dem Engel einer jeden Gemeinde die Personifikation ihres Ältestenkollegiums erblicken, das für den Zustand der seiner Fürsorge anvertrauten Herde verantwortlich ist. Allein eine rein abstrakte Person entspricht nicht der lebensvollen und thätigen Rolle dieser Persönlichkeiten in den apokalyptischen Sendschreiben. Diese Engel bekommen erst Leib und Leben, wenn man in ihnen die geordneten Führer der Herde erblickt, die Vorsteher des Rates der Presbyter, von deren Amtsführung zum guten Teil der Zustand der Gemeinde abhängt. Ist dem so, dann ist es klar, daß die Apokalypse,

oder wenigstens dieser erste Teil des Buches, nicht im Jahre 68 oder 69, wie lange behauptet worden ist, geschrieben sein kann, vielmehr nach der ältesten Tradition, auf welche man jetzt von verschiedenen Seiten zurückkommt, aus dem Ende des apostolischen Zeitalters, der Regierung Domitians um das Jahr 90 herrühren muß. Wir finden hier die erste Spur des monarchischen Episkopats, der sich zuerst in Kleinasien entwickelt haben muß als das natürliche Produkt der apostolischen Presbyterial-Verfassung und des Kampfes gegen die damals in jenen Gegenden auftauchenden Irrlehren. Diese Würde entsprach der des ἀρχισυνάγωγος, des Synagogenvorstehers in der jüdischen Synagogalverfassung.¹⁾

Die Gesamtheit der von uns angeführten Thatfachen führt uns dazu, in der aus den Pastoralbriefen ersichtlichen apostolischen Einsetzung des Presbyteramts als einer allgemeinen und dauernden Einrichtung das Mittelglied zwischen der einfachen Thatfache, wie sie zu Philippi vorhanden war (Bischöfe und Diakonen), und dem Beginne der monarchischen Umgestaltung zu erblicken, wie sie um das Jahr 90 durch die Apokalypse in Kleinasien bezeugt wird.²⁾

Durch eine andere Reihe von Thatfachen werden wir zu demselben Ergebnis geführt: durch das Verhältnis zwischen dem Presbyteramt und dem Dienst am Wort. Anfangs ist, wie wir gesehen haben, in den Gemeinden von einem an ein Amt geknüpften Lehren nicht die Rede. Diese Aufgabe wird den freien Gaben überlassen. Zu Thessalonich, wo diese Gaben zum erstenmale auf heidnischem Boden auftreten, ist Paulus genötigt, sie gewissermaßen unter seinen Schutz zu nehmen (1. Thess. 5, 19—20). In Galatien werden die, die sie ausüben, der Gemeinde in einer ganz äußerlichen Beziehung empfohlen (R. 6, 6). Zu Korinth sehen wir ihre vollständige Blüte; wir zählen bis zu zwölf Gaben aller Arten (1. Kor. 12, 8—10), unter denen sich sechs auf die Erbauung der Versammlung durch das Wort beziehen. Neben diesen zahlreichen Gaben ist zwar von Ämtern, διακονίαι (R. 12, 5), als von ihnen verschieden die Rede, oder, wie es R. 12, 28 heißt, von Regierungen (κυβερνήσεις); allein diese Ämter stehen im Hintergrunde und scheinen zur Zeit unserer beiden Briefe in dem Fortgang des Gemeindelebens kaum eine Rolle gespielt zu haben. Etwas später ist bei einer ähnlichen Aufzählung der Gaben und Ämter im Römerbriefe (R. 12, 6—8) das Verhältnis ein anderes. Von sieben Ausdrücken beziehen sich nur zwei auf die Bethätigung der Gaben des Wortes (Propheetie, Lehre); die übrigen gehen auf praktische Verrichtungen, nämlich das Presbyteramt (διακονία, B. 7) und verschiedene Hülfsleistungen, die sicherlich zum Diakonat gehörten (B. 8). — Im Epheserbriefe finden sich (R. 4, 11) noch zwei Gaben: die Propheetie und die Lehre, daneben die Ämter der Missionare (εὐαγγελισταί) und der Pastoren (ποιμένες). Hier tritt uns aber der bemerkenswerte Umstand entgegen, daß Pastorat und Lehre durch zwei durch ein gemeinsames Pronomen engverbundene Substantiva ausgedrückt werden (τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, „sie als Hirten und Lehrer“). Das ist ein Anzeichen für das Band, das sich zwischen dem Presbyteramt und dem Lehramt zu gestalten beginnt. In den Briefen an die Kolosser und an die Philipper, wo das Amt in der διακονία des Archippos (Kol. 4, 17) und unter der zwiefachen Gestalt des Episkopats und des Diakonats (Phil. 1, 1) erscheint, werden die Gaben gar nicht mehr erwähnt. Wir konstatieren also die stufenweise Abnahme der charismatischen Kraft und dem-

1) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, II, § 27.

2) Wir können hier Klemens Romanus an die Pastoralbriefe anschließen, obwohl sein Presbyteramt später, unter Domitian, zu setzen ist; denn der Orient ist in der Entwicklung der kirchlichen Verfassung dem Occident vorangegangen. Klemens sagt (R. 42): „Die Apostel setzten in den Ländern und Städten . . . Bischöfe und Diakonen ein.“

entsprechend die stufenweise Zunahme der Bedeutung der Ämter, und wir sehen, wie die Aufgabe des Lehrens, die bisher ausschließlich den freien Gaben zukam, der Vereinigung mit dem Hirtenamte zustrebt.

Welche Stellung nehmen die Pastoralbriefe in dieser Entwicklung ein? Die Ausübung der freien Gabe ist noch vorhanden. Denn das Verbot an die Frauen, in den Versammlungen zu reden (1. Tim. 2, 9—15), beweist, daß sie bisweilen von dieser Freiheit Gebrauch machten, und dies setzt dieselbe in noch höherem Maße für die Männer voraus. Wir müssen denselben Schluß ziehen aus der Thätigkeit, die die Irrlehrer entwickeln, gegen die Titus und Timotheus kämpfen sollen, sowie aus der empfohlenen Einsetzung von Presbytern, die imstande sein sollten zu lehren (1. Tim. 3, 2), und die gesunde Lehre aufrecht erhalten, vergl. Titus 1, 9. Diese Ausdrücke beweisen auch das immer engere Verhältnis, das sich schon damals zwischen dem Episkopat, einem ursprünglich verwaltenden Amte, und der Lehrthätigkeit in den Versammlungen bildet. In dieser Hinsicht ist das Wort 1. Tim. 5, 17 besonders wichtig. Paulus will, daß die Presbyter, die sich ihrer Verwaltungspflichten wohl entledigt haben, und die außerdem der Predigt des Wortes und der Lehre obgelegen haben, doppelter Ehre wert gehalten werden sollen (s. S. 333). Unsere Briefe versetzen uns also in die Zeit, wo das freie Lehren noch bestand, wo aber als eine natürliche Folge der Verarmung an Gaben die Predigt des Wortes sich mit dem Presbyteramte zu vereinigen strebte. Wir haben den Anfang dieser Vereinigung im Epheserbriefe nachgewiesen (die Hirten und Lehrer, R. 4, 11). Die Pastoralbriefe zeigen sie uns auf einer weiteren Stufe. Die Apokalypse läßt uns in dieser Richtung noch einen Schritt weiter thun. Die Prophetie, die echte und die falsche, ist noch vorhanden (R. 2, 20); aber der Bischof ist das Licht der Herde, der Stern in der rechten Hand des Herrn (R. 1, 20). Die Didache führt uns wieder einen Schritt weiter; nach ihr soll der Bischof stets zugegen sein, bereit, bei dem Fehlen von Aposteln oder Propheten einzutreten. Justin endlich spricht von dem Bischof als von dem, der im sonntäglichen Gottesdienste nach der Verlesung der heiligen Bücher regelmäßig die Ermahnung spricht. Die Stellung unserer Briefe in dieser fortschreitenden Annäherung ist also klar bezeichnet. Sie bilden in dieser Reihenfolge ebenso das Bindeglied zwischen der letzten Gruppe der vorhergehenden Briefe, derjenigen der römischen Gefangenschaft, und der Apokalypse, wie die Apokalypse den Übergang von den Pastoralbriefen zu den ersten Schriften des zweiten Jahrhunderts darstellt.

b. Der Diaconat (1. Tim. 3, 8—13). Angesichts der Stelle Phil. 1, 1 ist es unmöglich, das Vorhandensein eines Amtes zur Unterstützung der Bedürftigen und Elenden in der Kirche zu leugnen (ἀντιλήψεις, 1. Kor. 12, 28). Das Bestehen eines weiblichen Diaconats ist nach Röm. 16, 1 nicht weniger sicher. Denn wenn Weizsäcker in dem Ausdruck: „Unsere Schwester Phöbe, welche Diaconisse der Gemeinde zu Kenchreä ist (οὖσαν)“, nichts anderes zu finden behauptet, als den Gedanken: welche dieser Gemeinde große Dienste geleistet hat, so kann er keinen Anspruch darauf machen, daß ihm jemand in dieser Erklärung folgen soll, die den Ausdrücken des Textes Gewalt anthut. In einer Gemeinde Dienste verrichtet haben, heißt nicht in derselben Diaconisse sein. — Zu bemerken ist, daß in dem Titusbrief nach den Ermahnungen an die Bischöfe sich keine hinsichtlich der Diaconen vorfinden. Die Gemeinden auf Kreta waren noch zu jungen Datums, als daß das Bedürfnis eines Diaconats sich schon fühlbar gemacht hätte.

c. Die Witwen (1. Tim. 5, 3—16). Wir haben schon die Unhaltbarkeit der Einwände Baur's über diesen Punkt nachgewiesen. Sie werden auch heutzutage fast allgemein fallen gelassen. Es scheint mir, als führe uns die Stelle

1. Tim. 5 gerade den Übergang von der natürlichen Stellung der Witwe und der unterstützten Witwe (V. 3—8) zu dem Gebrauch vor Augen, den die Kirche von den Diensten derselben machen konnte und sollte, besonders wenn sie sich in ihrem früheren Leben treu erwiesen hatten (V. 9—16). Es gab Kranke zu pflegen, Waisen zu erziehen, Fremde aufzunehmen. Wie wertvoll waren einige zuverlässige und hingebende Frauen für diese verschiedenen Aufgaben, zumal in einer Zeit, wo es weder Waisenhäuser noch Hospitäler gab! Aus diesen natürlichen Hilfsleistungen ist nach und nach der geordnete Dienst der Witwen entstanden, τὸ τάγμα τῶν χηρῶν des Ignatius (interpoliert), der ordo viduarum Tertullians. Wir beobachten hier denselben Übergang vom natürlichen zu dem kirchlichen Sinn wie bei der Bezeichnung πρεσβύτερος, 1. Tim. 5, 1 und 6, 17; 1. Petri 5, 1 vergl. mit V. 5. Bertrand erinnert bei dieser Gelegenheit mit Recht daran, wie der Ausdruck κατηχοούμενος, einer der Unterweisung empfängt, Gal. 6, 6, ebenfalls stufenweise den technischen Sinn von Katechumen erhalten hat. Wer wollte aus diesem Umstande eine Waffe gegen die Echtheit des Galaterbriefes hernehmen? — Es ist bemerkenswert, daß der Titusbrief nichts derart enthält; das Bedürfnis, dergleichen anzuempfehlen, machte sich in so jungen Gemeinden noch nicht fühlbar.

d. Die Weihe des Timotheus unter Handauflegung seitens des Rats der Ältesten der Gemeinde zu Lystra (1. Tim. 4, 14) und Pauli selbst (2. Tim. 1, 6). Man sagt, hier sei die spätere bischöfliche Weihe in die apostolische Zeit hineingetragen. — Allein zunächst wurde diese Weihe des Timotheus, die bei seiner Abreise aus Lykaonien stattgefunden haben muß, im Hinblick auf das Evangelistenwerk vollzogen, das er unternehmen sollte, wie Paulus ihn daran erinnert (2. Tim. 4, 5); diesen Dienst nennt er seine διακονία, sein Amt. Von einem Bischofsamt war dabei nicht die Rede. Ferner warum wird nicht auch bei Titus diese feierliche Handlung erwähnt, wenn sie den Sinn gehabt hätte, den man ihr zu geben versucht? War es nicht natürlich, daß Paulus, wie er selbst unter Handauflegung von seinen Genossen zu Antiochia zu dem Missionswerke geweiht worden war (Apostelgesch. 13, 2—3), den jungen Bruder, den er dazu sich beigesellte, ebenso weihte? Die Handauflegung war ein alter Brauch, das Symbol der Übermittlung einer Gabe, eines Amtes, eines Segens; so weiht Moses den Josua, so weihen die israelitischen Väter die Leviten, die an die Stelle ihrer Söhne treten sollen, so die Apostel die Erwählten der Gemeinde, die anstatt ihrer zu Tische dienen sollen (Apostelgesch. 6). Wenn Paulus diesem symbolischen Brauch einen Wert beimaß, warum sollte er bei jenem wichtigen Anlaß ihn nicht angewendet und der Ältestenkörperschaft (τὸ πρεσβυτέριον) der Gemeinde, in der diese religiöse Handlung geschah, nicht einen Anteil daran eingeräumt haben? Wir wissen, daß in jeder Gemeinde, die er in Kleinasien gründete, eine solche Körperschaft bestand. Und wir haben hier auf zwei Züge zu achten: mit Prophetie, etwas, was wohl zu der apostolischen Zeit paßt, und auf den Ausdruck τὸ χάρισμα, die Gabe, der in beiden Stellen gebraucht wird, und bei dem der Nachdruck ausschließlich auf der geistlichen Seite liegt und keineswegs auf der kirchlichen, der des Amtes.

e. Die Kirchlichkeit. — Baur nimmt an der Sorge für die äußere Organisation Anstoß, die in diesen Briefen hervortritt, und die in keiner Weise dem Spiritualismus Pauli entspricht. Er begreift nicht, was bei dem Apostel einen solchen Wandel sollte herbeigeführt haben. — Zwei Umstände scheinen mir die Antwort auf diese Frage zu enthalten: die Verminderung der Gaben in den Gemeinden infolge der Abnahme des ersten Eifers, besonders aber die Voraussicht des Apostels, daß sein Abscheiden und das der andern Begründer der Kirche nahe sei. War es da nicht an der Zeit, für die Formen zu sorgen, die dazu dienen sollten, den Geist zu bewahren, und für die Art des Erbes

derer, die bis dahin das Werk geleitet hatten? Kübel sagt mit Recht: „Der Übergang vom apostolischen Pneumatismus zur Kirchlichkeit paßt vollkommen an das Ende der paulinischen Periode, und nichts hindert, daß er selbst angesichts der Zeitverhältnisse dazu beigetragen habe, ihn herbeizuführen.“ Holzmann wundert sich, den Ausdruck Kirche in den Pastoralbriefen an die Stelle desjenigen des Leibes Christi treten zu sehen. Diese Bemerkung ist erstlich nicht genau, da wir gesehen haben (S. 294), wie oft Paulus sich schon des Wortes ἐκκλησία bedient hatte, um die Gesamtheit der christlichen Gemeinden zu bezeichnen; was sie aber Wahres enthält, erklärt sich leicht: wird nicht die äußere Organisation, sobald die Entstehung vollendet ist, die Bedingung der Erhaltung des Lebens?

Das eben angeführte Wort Kübels lenkt überdies unsere Aufmerksamkeit auf die ganz besonderen Umstände, in welche die Kirche zu jener Zeit eintrat. Paulus hatte in seiner Abschiedsrede zu den Ältesten von Ephesus gesagt (Apostelgesch. 20, 29): „Ich weiß, daß nach meinem Abschiede werden unter euch kommen greuliche Wölfe, die der Herde nicht verschonen werden. Auch aus euch selbst werden Männer aufstehen, die da verkehrte Lehren reden, die Jünger an sich zu ziehen.“ Dieser vorhergesehene Zeitpunkt war eingetreten; das zeigen uns die Pastoralbriefe.

Zweite Frage: Fällt die in den Briefen gekennzeichnete Irrlehre notwendigerweise nach Pauli Lebenszeit?

Wir haben oben gesehen, daß sie drei Kennzeichen hatte: eine judaistische und gesetzliche Färbung; eine asketische und dualistische Richtung und einen oberflächlichen, ja gottlosen Inhalt in Verbindung mit dem geldsüchtigen Sinn derer, die diese angebliche Weisheit verbreiteten. Von den Irrlehrern jedoch, von denen der Verfasser als von gegenwärtigen spricht, sind diejenigen zu unterscheiden, die nach 2. Tim. 4, 1 ff. von den Propheten in den Gemeinden als solche bezeichnet werden, die in späteren Zeiten (ἐν ὑστέροις καιροῖς) erscheinen sollen, die mit irregeleitetem Gewissen den Asketismus bis zu dem Verbot der Ehe und des Gebrauchs gewisser Nahrungsmittel treiben werden; dann werden von diesen noch diejenigen der allerletzten Zeiten unterschieden (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, 2. Tim. 3, 1–5), die der Welt ein Schauspiel der Verderbnis darbieten werden, das an das Röm. 1 entworfene Gemälde der Greuel der Heidenwelt erinnert; denn es unterscheidet sich davon nur durch den noch abscheulichen Zug einer scheinbaren Frömmigkeit. Der Verfasser bezeichnet schon jetzt, 2. Tim. 3, 6, einzelne, die wie zum voraus zu dieser letzten Sippenschaft gehören, die den Boden jedoch noch nicht genügend vorbereitet finden werden, um Erfolg zu haben (V. 9).

Wir haben uns hier nicht mit den beiden als zukünftig bezeichneten Klassen zu beschäftigen, können aber wohl annehmen, daß die Propheten sie nicht ankündigen würden, wenn sie nicht in der Gegenwart einige Proben vor Augen hätten. Hatte nicht Paulus selbst lange vorher bei der Ankündigung des Menschen der Sünde und seiner Anhänger gesagt (2. Thess. 2, 7): „Das Geheimnis der Bosheit ist bereits wirksam“?

Wer sind aber die als gegenwärtig beschriebenen Irrlehrer?

Sollten es die marcionitischen und valentinianischen Gnostiker des zweiten Jahrhunderts sein, wie Baur meinte?

Bereits Irenäus und Tertullian bezogen die in unseren Briefen nach ihrer Ansicht im voraus ausgesprochene Verdammung auf diese beiden Sekten. Aber es genügt, an die oben ausgeführten Züge zu erinnern, die die Irrlehrer der Pastoralbriefe als Judaisten bezeichnen, um die Irrtümlichkeit dieser Erklärung zu erkennen (s. S. 328 und 344). Pfleiderer zwar schreckt nicht vor der Ungeheuerlichkeit zurück, den Ausdruck νομοδιδάσκαλοι, Gesetzeslehrer

(1. Tim. 1, 7), auf die Marcioniten zu beziehen, die heftigsten Gegner des Alten Testaments und des Gesetzes, und läßt sich dadurch verleiten, die Bedeutung der folgenden Worte, B. 8—11, in einem irrigen Sinne darzustellen. Indem sich Paulus an die Lehrer wendet, die Anhänger des Gesetzes sind, gesteht er zu, daß es einen rechtmäßigen Gebrauch des Gesetzes giebt, nicht für den Gerechten, sondern ausschließlich zur Verurteilung der Sünder; während Pfleiderer, der diese Worte auf Gegner des Gesetzes bezieht, darin eine ausdrückliche Behauptung des rechtmäßigen Gebrauches des Gesetzes sieht, zwar nicht für die Gerechten, aber sicherlich für die Sünder. Die folgenden Worte des B. 11: „nach dem Evangelium, das mir vertraut ist“, beweisen zur Genüge, unabhängig von der Verbindung mit dem Vorhergehenden, daß der erste Sinn allein dem Gedanken des Verfassers entspricht. Werden nicht außerdem die Lehren der Irrlehrer als ein leeres Streiten über gewisse Punkte des Gesetzes (μάχαι νομικαί) bezeichnet? So hätte niemand die Lehre eines Marcion oder die eines Valentin charakterisiert. Der Ausdruck endlose Geschlechtsregister, den man auf die Systeme von Emanationen gnostischer Monen bezieht, kann aus dem einfachen Grunde diesen Sinn nicht haben, weil Tit. 3, 9 diese Geschlechtsregister mit den jüdischen Fabeln eng verbunden werden. Außerdem ist zu bemerken, daß der Ausdruck Genealogie der gnostischen Terminologie fremd ist. — Der Ausdruck ἀντιθέσεις, Gegensätze, 1. Tim. 6, 20, in dem Baur eine Anspielung auf das Werk Marcions sah, das diesen Titel trug, in dem aber dieses Wort die Gegensätze zwischen Gesetz und Evangelium bezeichnet, ist aus dem Verb ἀντιδιατίθεσθαι, 2. Tim. 2, 25, zu erklären, welches das der evangelischen Wahrheit Widersprechen bedeutet; vergl. auch ἀντιλέγειν, Titus 1, 9, und ἀντιστέλλειν, 2. Tim. 2, 8. Die Antithesen einer fälschlich so genannten Wissenschaft sind also die Widersprüche derselben gegen das Evangelium oder die Antinomien, die sie als Streitfragen aufstellten. — Was das Wort Gnosis, 1. Tim. 6, 20, betrifft, so ist es hier nicht in dem späteren technischen Sinne genommen, sondern in dem gewöhnlichen Wortsinne, in dem es Paulus stets gebraucht. Vergl. besonders 1. Kor. 8, 1 und 7.

Da Holkmann und Pfleiderer den jüdischen Charakter der Gegner schließlich nicht leugnen können, kommen sie auf folgendes Auskunftsmittel: „Es ist noch einfacher“, erklärt der erste, — einfacher in welchem Sinne? zu dem Zweck, das Resultat zu gewinnen, das zu erreichen man sich vorgesetzt hat; kann man die vorgefaßte Absicht offener zugeben? — „die Züge von Judaismus, die der Verfasser seinen Gegnern zuschreibt, als eine Maske zu erklären.“ Und weiter: „Diese Züge sind auf die Rechnung der Rolle zu setzen, die unser Verfasser annehmen wollte.“ Da Paulus in der That den Judaismus stets bekämpft hat, hat es der Verfasser für gut befunden, ein wenig Judaismus in die Lehre der Häretiker zu legen, die er unter dem Namen des Apostels bekämpfte. Das wäre dann ein klug ersonnener Betrug. Derartige Annahmen nennt man heutzutage in der Kritik Scharfsinn. In meinen Augen beweisen sie nur eins: das unüberwindliche Festhalten an der vorgefaßten Ansicht, das solche Mittel der Behandlung eingiebt.

Baur's Stellung hat aufgegeben werden müssen; man kann jetzt dasselbe von den Hypothesen Hilgenfelds sagen, der an Saturnin und die Markosier denkt, und von Lipsius und Schenkel, die den Ophiten den Vorzug geben. Es lassen sich gewiß einige Züge von Ähnlichkeit zwischen jeder dieser Sekten und den Irrlehrern unserer Briefe auffinden. Aber Holkmann selbst erkennt an, daß keine von ihnen so charakterisiert ist, daß man sagen könnte, der Verfasser habe sie im Auge gehabt. Im allgemeinen ist es mehr als zweifelhaft, daß so grundstürzende Lehren wie die, die den Gott Jesu Christi dem Gott der Juden (dem Gott der Schöpfung und des Gesetzes) entgegenstellte, und die in

der Menschheit des Erlösers nur einen Schein sahen, von dem Verfasser als bloßes unnützes Geschwätz, als Fabeln alter Weiber, als leeres Gezänk behandelt worden wären. Wir wissen, daß die Kirche des zweiten Jahrhunderts solche Lehren ernster ansah. Wir haben uns also nach der andern Seite zu wenden und unsere Häretiker vielmehr unter den Judaisten zu suchen. Sollte es vielleicht Cerinth und seine Schule sein (Manerhoff)? Aber auch diese Häresie würde nicht als Kinderei behandelt worden sein. Dazu genügt ein Blick in die Art und Weise, wie sie im ersten Johannesbrief verdammt wird. Oder sollten es die alten judaisierenden Gegner Pauli sein (Chrysostomus u. a.)? Aber die Verschiedenheit dieser beiden Klassen von Judaisten springt in die Augen (S. 344). Diejenigen unserer Briefe stehen den Irrlehrern zu Kolossä viel näher als denen Galatiens. Daher der Gedanke von Michaelis, Mangold u. a., die in ihnen christianisierte Essener sehen, oder von Keuß, Neander u. s. w., die meinen, es seien von geheimem Gnostizismus beeinflusste Judaisten gewesen, der zur Zeit des Auftretens des Christentums das Denken des Orients erfüllte. Wieseler ist es gelungen, mehrere interessante Züge der Übereinstimmung zwischen dem Bilde des Apostels von den von ihm bekämpften Häretikern und gewissen Zügen des Neupythagoräismus nachzuweisen; so die Ausdrücke *ἀντίθεσις*, *ἀπέραντος* u. s. w., den Asketismus, die dualistischen Spekulationen; dies alles findet sich in jener Schule wieder. Oder man hat an einen von philonischem Alexandrinismus beeinflussten Judaismus gedacht (Otto, Dähne). Die Fabeln könnten bei dieser Erklärung die spekulativ behandelten Urgeschichten der Bibel sein; die Genealogieen die der Genesis, die zu allegorischen Entwicklungen verwendet wurden. Das ist ungefähr auch der Gedanke Wiesingers. Schließlich haben wir noch eine Ansicht zu erwähnen, auf die zur Zeit nicht viel gegeben wird, die aber der Wahrheit am nächsten kommen dürfte. Es ist die von Grotius, Herder, Baumgarten u. a., nach der wir hier den Vorläufern der Kabbala begegnen, jener mystischen und echt jüdischen Philosophie, die sich — seit wann? weiß niemand — als Spekulation über die Geheimnisse des göttlichen Wesens und Wirkens, der Schöpfung und der Natur neben dem Gesetz entwickelt hat, indem sie sich besonders an gewisse Stellen der heiligen Schriften hielt, wie an die Merkaba (das Bild des göttlichen Wagens bei Ezechiel) und Bereschith (die Schöpfungsgeschichte, Gen. 1). Die Geheimnisse dieser traditionellen und esoterischen Philosophie sind erst im Mittelalter veröffentlicht worden. Aber sie gehen in die fernsten Zeiten zurück, und da haben wir vielleicht den Ursprung der Ausdrücke Fabeln und Genealogieen zu suchen, für die wir bisher, wie mir scheint, keine ausreichende Erklärung besitzen. Wir würden so in den Häretikern der Pastoralbriefe dem dritten Versuch von judaistischer Seite begegnen, die christliche Bewegung für sich auszubeuten: nach dem gesetzlichen Pharisäismus (Galater) und dem asketisch-mystischen Essenismus (Kolosser) die intellektualistische Kabbala (Pastoralbriefe). Wie dem auch sei, alle diese Betrachtungen zwingen sicherlich dazu, die Häretiker der Pastoralbriefe in einer späteren Zeit des Lebens Pauli zu suchen, nicht aber in einer Zeit nach seinem Tode. Bei dem Zustande der Gärung, in dem sich zu jener Zeit die Geister im Orient befanden, können einige Jahre genügt haben, um dem jüdischen Geist die Thür zu einem erneuten Eindringen in das Christentum zu öffnen.

Dritte Frage: Besteht zwischen der Auffassung des Evangeliums in diesen Briefen und der Lehre Pauli in den als echt anerkannten Briefen ein wirklicher Unterschied?

Nach Holzmann haben wir hier nur noch einen verblaßten Paulinismus, der sich dem Judenthum genügend genähert hat, um gemeinsam mit ihm gegen die gnostische Häresie zu kämpfen. Der Monotheismus, der ihre

gemeinsame Grundlage ist, steht im Gegensatz zu der Unterscheidung Gottes des Schöpfers und Gottes des Erlösers, und ebenso die göttliche Absicht, alle Menschen zu erlösen, zu der Unterscheidung von zwei Klassen von Menschen, den Hylikern und den Pneumatikern, deren eine zum Heil bestimmt ist, die andere nicht. Die Entschiedenheit, mit der die Menschheit Jesu betont wird, hat ihren Grund in dem Gegensatz gegen den gnostischen Doketismus. Der Glaube ist nicht mehr der, welcher glaubt, sondern welcher geglaubt wird; es ist der Glaube der Kirche, verdichtet zu einer kirchlichen Lehre, die angenommen werden muß, und zu der die Werke als verdienstliche Ergänzung hinzukommen müssen. Sabatier urteilt darin beinahe ebenso: Das organische Band, welches im echten Paulinismus Glauben und Leben aufs innigste verknüpft, ist gelockert, wenn nicht gelöst. Der Glaube wird als Zustimmung zu einer wohlformulierten Lehre dargestellt, die sittlichen Werke stehen nicht mehr als sein Produkt da; sie treten einfach hinzu. Es ist zwar noch die Lehre Pauli, aber des Lebens beraubt, das ihn erfüllte. Der Fortschritt ist mit dem Philipperbriefe zum Stillstand gekommen; was wir in den Pastoralbriefen finden, ist ein Beginn der Auflösung in eine orthodoxe Lehre, die geglaubt, und eine orthodoxe Moral, die geübt werden muß. Pfleiderer entwickelt dieselben Gedanken mit einem unverkennbaren Geschick. Die geistliche Erneuerung wird an die Taufhandlung geknüpft; die Rechtfertigung ist das Resultat der Wiedergeburt, während sie in den Briefen an die Galater und Römer ihre Bedingung ist. Der Glaube, als Verstandesthätigkeit gefaßt, muß durch die Liebe ergänzt werden. Die Kirche als Bewahrerin der rechten Lehre ist „der Grund Gottes“, während 1. Kor. 3 Jesus der Grund ist und Eph. 2 Jesus und die Apostel und Propheten es sind (Urchristentum, S. 812 bis 817).

Wir haben in den früheren Briefen auf dem bleibenden Grunde des freigeschenkten und allgemeinen Heiles aus dem Versöhnungstode des Sohnes Gottes einen stetigen Fortschritt in der Darlegung dieser göttlichen Thatfache erkannt: zuerst die künftige Vollendung des Heiles, die auch äußerlich erfüllen wird, was jetzt geistlich begründet worden ist (Thess.); sodann seine Befreiung von jeglicher Bedingtheit durch Gesetzeswerke und sein vollständiges Ausreichen zur sittlichen Erneuerung der Menschheit (Gal., Kor., Röm.); endlich die Gottheit des Erlösers, die es nicht zuläßt, ihm einen Mittler zur Seite zu stellen, und die heilige Schönheit der Kirche, als des Leibes eines solchen Hauptes (Kol., Eph.). War hiermit der Fortschritt nicht an seinem Ziel angelangt? Objektiv angesehen, ja. Konnte aber die Heilswahrheit einmal ausgesprochen sich durch sich selbst erhalten, und besonders mußte sie, einer Aussaat gleich, notwendigerweise und auf organischem Wege ihre Frucht bringen? Die Entwicklung des Heiles enthält ein Moment, das es von dem Leben der Natur wesentlich unterscheidet, nämlich die Freiheit. Darin liegt der Grund, daß Paulus, nachdem er die Wahrheit in seinen Briefen dargelegt hatte, sich, um Früchte zu erzielen, nicht auf diese Darlegung verläßt, sondern zum Schlusse in einer praktischen Anwendung einen kräftigen Aufruf an den Willen und die Thätigkeit des Menschen ergehen läßt. Warum sollte das, was bei jedem Brief im besonderen wahr ist, es nicht auch hinsichtlich der Gesamtheit seines litterarischen Werkes sein? In diesem Sinne und in ihm allein kann es darin noch einen Fortschritt geben.

Wir haben für das, was ich hier sage, ein deutliches, uns naheliegendes Beispiel. Diejenigen, welche der Erweckung beigewohnt haben, die vor mehr als einem halben Jahrhundert eine so bedeutende Bewegung in den Kirchen des Kontinents hervorrief, erinnern sich, mit welcher großen, wenn auch vielleicht etwas beschränkten und einseitigen Schärfe damals die Lehren gepredigt

wurden, die man spezifisch paulinisch nennen kann. Man donnerte gegen die weltliche Ehrbarkeit, gegen den Formalismus des Gottesdienstes, gegen die Selbstgerechtigkeit und das Verdienst menschlicher Werke. Jenen falschen Anschauungen, die die Grundlage der damaligen Frömmigkeit ausmachten, stellten die Erweckungsprediger in allen ihren Reden die Schriftlehren von dem Elend des Menschen, von der freien Gnade und der Rechtfertigung durch den Glauben gegenüber. Das war die erste Phase; man kann sagen, daß sie der Periode der Lehre Pauli entsprach, die sich in seinen vier großen Briefen darstellt. In beiden Lagen handelte es sich darum, die Eingangsthür soweit als möglich dadurch aufzuthun, daß die einzige Bedingung der Sündenvergebung, der Glaube, ins Licht gestellt wurde. Bald jedoch trat der Zeitpunkt ein, wo die evangelische Wahrheit, die den Weg in die Herzen gefunden hatte, gewissermaßen der Gemeinplatz des religiösen Denkens geworden war. Aber in demselben Maße, wie die Zahl derer wuchs, die ihre Lehren annahmen, nahm die Zahl derer ab, die sie durch die schmerzlichen Kämpfe eines gebrochenen Gewissens gewonnen hatten. Es bildete sich eine Gesellschaft, christlich nach Erkenntnis und Bekenntnis, in der jeder die neue Sprache redete, aber ausschließlich infolge einer ohne Kampf und ohne persönliche Aneignung angenommenen Belehrung, und bei welcher oft der sittliche Wandel nicht im Einklang mit dem Bekenntnis stand. Damals wurde es nötig, an die Bedürfnisse derer zu denken, die die Schwelle überschritten hatten, um sie zu der Arbeit zu treiben, die das Leben im Hause fordert. Das war die zweite Phase, deren Signal die so eindrucksvolle, aber auch so angefochtene Rede Vinets wurde: „Der Glaube ein Werk.“ Der normale Zusammenhang zwischen dem religiösen Glauben und dem sittlichen Leben war darin machtvoll hervorgehoben. Die der Kirche wiedergegebene freie Gnade und die Gottheit des Erlösers sollten sich nicht in einem leeren Lippenbekenntnis verlieren, sondern als ein neuer Saft Früchte der Heiligkeit erzeugen; und die Worte Pauli an Titus (R. 3, 8): „Ich will, daß du solches fest lehrest, so daß die, so an Gott gläubig worden sind, in einem Stand guter Werke erfunden werden. Solches ist gut und nütze den Menschen“, wurden nun die Parole der gläubigen Prediger. So konnte der durch die Erweckung am Anfange des Jahrhunderts geöffnete Kreis als geschlossen angesehen werden.

Ebenso ist der durch den Kampf des Apostels gegen die Werkgerechtigkeit geöffnete Kreis erst durch die Betonung der sittlichen Arbeit, wie wir sie in den Pastoralbriefen finden, wirklich geschlossen. Es ist durchaus falsch, daß in dieser neuen Wendung das Band zwischen dem Glauben und den Werken zerrissen oder auch nur gelockert sei. Man lese 1. Tim. 3, 16 die Aufzählung der göttlichen Thatfachen nach, die in den Augen des Verfassers „das Geheimnis der Frömmigkeit“ ausmachen. Man lese Titus 3, 4 ff., um die Quelle zu schauen, aus der er die Wiedergeburt des Herzens und des Wandels entspringen läßt: „Da aber erschien die Freundlichkeit und Güte Gottes unsers Heilandes, nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit, die wir gethan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit machte er uns selig durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes.“ Man lese 2. Tim. 1, 8–9, und man wird sehen, wie er das Heil ansieht: als ein Werk der göttlichen Macht, das sich durch den heiligen Ruf Gottes an uns vollzieht, nicht durch unsere Werke, sondern nach seinem eigenen Vorsatz in Christo Jesu vor der Zeit der Welt. Wenn das nicht der Paulus der Briefe an die Galater, die Korinther, die Römer ist, was dann?

Man hebt zwar die intellektuelle Seite hervor, die der Begriff Glaube in unseren Briefen bisweilen trägt; während dies Wort bei Paulus stets ein subjektives Gefühl bezeichnet, hat es hier den objektiven Sinn der zu glaubenden

Wahrheit (*fides quae creditur*). Dieser Sinn, sagt man, verrate eine spätere Zeit, ebenso wie der Ausdruck gesunde Lehre, der eine Form feststehender Rechtgläubigkeit bezeichnet. Allein kann man wohl ganz dem objektiven Sinne des Wortes Glaube entgehen in dem Ausdruck: „nach der Analogie des Glaubens“ (Röm. 12, 6), und spricht nicht Paulus selbst von einer Gestalt der Lehre (*τύπος τῆς διδασχῆς*, Röm. 6, 17), nach der unterwiesen zu sein er die Römer beglückwünscht? Und was ist die Wahrheit in Christo, von der er in seinen früheren Briefen mehrfach redet, anders als die rechte Formel des göttlichen Heilsinhaltes? Die gesunde Lehre in unsern Briefen will nichts anderes sagen; der Nachdruck aber, den er auf diesen Gedanken legt, sowie die Wahl des Ausdrucks sind nur die natürliche Folge des Gegensatzes gegen die irrigen und ungesunden Lehren, die zu jener Zeit in der Kirche umgingen.

Holzmann behauptet, der Verf. suche sich dem Judenthume zu nähern, indem er an die guten Werke den Gedanken eines verdienten Lohnes knüpft; vergl. 1. Tim. 3, 13; 6, 19; 2. Tim. 4, 8. Allein der Verfasser selbst schließt jedes Verdienst der Werke aus in den Worten 2. Tim. 1, 9: „Gott hat uns selig gemacht nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem Vorsatz“, und Titus 3, 5: „Er machte uns selig nicht um unserer Werke der Gerechtigkeit willen, sondern nach seiner Barmherzigkeit.“ Wenn er zu Timotheus (1. Br. 3, 13) von dem guten Vertrauen redet, das die Diakonen haben dürfen, die ihren Dienst treu ausgerichtet haben, so fügt er selbst dem Worte Vertrauen die Erklärung hinzu: „in dem Glauben in Christo Jesu“. Wenn er von der Krone der Gerechtigkeit spricht, die ihm selbst von dem gerechten Richter beigelegt werden wird (2. Tim. 4, 8), so begründet er diese Hoffnung mit den Worten: „ich habe Glauben gehalten“. Wenn er die Reichen ermuntert, sich durch Wohlthätigkeit „Schätze zu sammeln, die auf einem guten Grunde ruhen“ (1. Tim. 6, 18), so darf nicht vergessen werden, daß sich dies auf Reiche bezieht, die bereits gläubig, aus Gnaden erlöst sind, die aber ihr Pfund wirken lassen sollen, und zwar im Dienste der Liebe, dem Schatz im Himmel. Viel etwa Paulus in seinen früheren Pharisäismus zurück, als er an die Galater schrieb: „Irrt euch nicht; was der Mensch säet, das wird er ernten; wer auf den Geist säet, wird von dem Geiste das ewige Leben ernten“? Und verleugnete Jesus die Lehre von der Gnade, die er predigte, als er erklärte, daß die Barmherzigen Barmherzigkeit erlangen würden? In diesen Erklärungen und in so vielen andern ähnlichen handelt es sich nicht um ein Verdienst der Werke, sondern um den organischen Zusammenhang, der das zukünftige Leben mit dem moralischen Leben hienieden in Verbindung setzt. Ein Glaube, der nicht die Früchte des Glaubens bringt, ist unfruchtbar und für das Heil unwirksam in den Augen des Paulus so gut, wie des Jakobus und Jesu selbst; vergl. Röm. 8, 12—13; 1. Kor. 6, 9—10. Man stellt der Lösung Pauli: der Glaube allein, die der Pastoralbriefe gegenüber: der Glaube und die Liebe. Aber drückt nicht Paulus seinen Gedanken im Galaterbriefe (K. 5, 6) so aus: der Glaube, der in der Liebe thätig ist?

Während er anfangs im Kampfe gegen das Verdienst der Werke, der Werke des Gesetzes, deren Unzulänglichkeit verkündigt hatte, stand er am Ende seines Lebens dem Streben gegenüber, das Heil zu einer Sache der verstandesmäßigen Erkenntnis zu machen unter Vernachlässigung des sittlichen Werkes. So nachdrücklich er den Glauben gegenüber den toten Werken betont hatte, so sehr betont er nun die Werke, als Frucht des Geistes, gegenüber dem toten Glauben. Darin liegt kein Widerspruch; es ist die Schwendung eines Heeres, welches seine Frontstellung nach der Seite ändert, woher der Feind droht. Sollte ein so schmiegsamer Geist, wie der des Apostels, nicht fähig sein, so zu handeln, wenn die Umstände noch bei seinen Lebzeiten eine solche Um-

gestaltung erforderten? Pfeleiderer meint, die Heilsaneignung sei in den Pastoralbriefen enger an die Taufe geknüpft, als bei Paulus (s. Titus 3, 5). Allein in dieser Stelle wird, wie Röm. 6, 3, die äußere Handlung vom idealen, normalen Gesichtspunkte aus hingestellt, im Römerbrieфе als die Teilnahme an dem Tode und der Auferstehung Christi, in dem an Titus als die Wiedergeburt durch den heiligen Geist. Es liegt in der einen Stelle so wenig religiöser Materialismus als in der andern.

Derselbe Gelehrte findet in den im Titusbrieфе folgenden Worten einen Begriff, der allerdings in Pauli Augen eine Kezerei sein würde; daß nämlich die Rechtfertigung die Folge der durch den heiligen Geist gewirkten Wiedergeburt sei. Aber der Kritiker hat die Bedeutung des Partiz. *δικαιωθέντες*, die gerechtfertigt worden sind (B. 7), nicht hinreichend erwogen. Der Sinn der B. 6 und 7 ist der: „... des heiligen Geistes, den er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesum Christ, unsern Heiland, auf daß wir, nachdem wir durch seine Gnade gerechtfertigt worden sind, Erben des ewigen Lebens würden (durch den heiligen Geist) nach der Hoffnung.“ Das Anrecht auf das Erbe oder die Adoption ruht auf der Wiedergeburt durch den heiligen Geist, und diese Wiedergeburt ist die Folge der Rechtfertigung durch die Gnade Jesu Christi. Das ist durchaus die Lehre Pauli (Röm. 8, 14—17; Gal. 4, 4—7).

Die Verschiedenheit, die derselbe Schriftsteller hinsichtlich des Grundes des Reiches Gottes hervorhebt, löst sich sehr leicht. Es ist klar, daß das Bild des Grundes sich mit gleicher Wahrheit verschieden anwenden läßt: auf Christum als Grund des Heiles; auf die Apostel, insofern ihr Zeugnis der Grund der Heilspredigt und dadurch des Daseins der Kirche ist und bleibt; auf die Kirche selbst endlich, wenigstens auf den festen Kern ihrer treuen Glieder, als Stützpunkt für die Verwirklichung des Heiles und für das Bestehen des Reiches Gottes auf Erden. Man traut wirklich seinen Augen nicht, wenn man sieht, wie ein gewandter Kritiker aus Anlaß jenes letzten Gedankens behauptet, in den Pastoralbriefen „sei nicht mehr Christus, nicht einmal mehr Christus mit den Aposteln, sondern die Kirche der Grund der Wahrheit, der Grund Gottes“. Ist es nicht verständlich, daß der Apostel angesichts eines zunehmenden Verfalls sich gedrungen gefühlt hat, die 2. Tim. 2, 19 ausgesprochene Thatsache zur Ermutigung derer, die standhielten, hervorzuheben? — Man kann sicherlich in manchen Stellen, wie 1. Tim. 2, 3—6, eine gegensätzliche Stellungnahme gewissen gnostischen Gedanken gegenüber finden, wie die Unterscheidung zwischen dem Gott der Schöpfung und dem des Evangeliums, oder die Gegenüberstellung zweier ihrem Ursprung nach verschiedener Menschen, oder den Begriff einer doppelten Persönlichkeit in Christo. Aber dieser angebliche Gegensatz ist nicht notwendig, um diese Stellen zu erklären. Beweis dafür ist das Vorkommen ähnlicher Aussprüche in den andern paulinischen Briefen; vergl. Röm. 5, 15: „Die Gabe durch die Gnade des einigen Menschen Jesu Christi“; 1. Kor. 8, 6: „Wir haben nur einen Gott, den Vater, . . . und nur einen Herrn Jesum Christum, durch den alle Dinge sind“; 2. Kor. 5, 18: „Aber das alles von Gott, der uns mit ihm selber versöhnt hat durch Jesum Christ.“ Paulus kann doch in den Umständen, in denen sich die Gemeinde befand, einen Grund gefunden haben, die Stellung Gottes des Vaters in dem Heilswerke zu betonen, die Eigenschaft Jesu, als des einigen Erlösers, und die Bestimmung des Heiles für die Gesamtheit der Menschen, um gegen alle pietistische Engherzigkeit gerade bei den treuen Anhängern der apostolischen Lehre zu kämpfen.

Kurz, wenn man das Christentum als fähig ansieht, nicht nur an Ausdehnung und an Anwendbarkeit fortzuschreiten, sondern auch in seinem Wesen

selbst, ist es sicher, daß die Pastoralbriefe in dieser Entwicklung einen Stillstand, und folglich einen Beginn des Verfalls bezeichnen, — dies ist der allgemeine Gesichtspunkt der Kritik, wie ihn Sabatier gut dargestellt hat. Wenn aber die apostolische Lehre, insbesondere die des Paulus, die normale, auf eine Offenbarung gegründete und folglich unveränderliche Auslegung des durch Christum vollbrachten göttlichen Heiles ist, dann sind die Pastoralbriefe nicht der Beweis eines beginnenden Verfalls, sondern der vollständigen Reife.

Vierte Frage: Deuten der Stil und die logische Gedankenverbindung auf einen andern Verfasser als den der vorangehenden Briefe?

Hinsichtlich des Wortschatzes bieten unsere Briefe nach Holzmanns Berechnung 171 (richtiger 148) Hapaxlegomena, 1. Tim. 74, 2. Tim. 28, Titus 46; weiter eine gewisse Anzahl von Ausdrücken und Lieblingswendungen, die den übrigen Briefen fremd sind (*σωρρονεῖν*, *διδάσκειν*, *εὐσεβής* und ihre Komposita; *παραθήκη*, *ὕγιαίνειν*, *πιστὸς ὁ λόγος* u. a.); ferner *δεσπότης* (Paulus sagt *κύριος*), *ἐπιφάνεια* (bei Paulus *παρουσία* oder *ἀποκάλυψις*), *ἔλεος*, zwischen *χάρις* und *εἰρήνη* eingefügt. Holzmann hebt auch das Fehlen einer Anzahl dem Paulus geläufiger Ausdrücke, sowie mehrerer von ihm oft benutzter logischer Partikeln hervor (*ἄρα*, *διό*, *διότι*, *ἴδε*, *ἰδοῦ*, *μήπως*, *ὅπως*, *οὔτε*, *πότε*, *ποῦ*, *ὥσπερ* u. s. w.). Nach Sabatier ist der erste Brief an die Thessalonicher von dem an die Philipper, also der erste und der letzte der andern Briefe, hinsichtlich des Ausdrucks nicht so sehr verschieden, als die Pastoralbriefe von den übrigen.

Auch in betreff des grammatischen Baues und der Gedankenverbindung weist man auf große Unterschiede hin: ein weniger lebendiger Stil, weniger Anakoluthe und abgebrochene Sätze, aber gleichzeitig auch weit weniger Sicherheit in der Gedankenfolge, ein ermüdendes Hinundher, das mit dem tadellosen dialektischen Fortschritt der paulinischen Schriften nichts mehr gemein hat.

Diese Verschiedenheiten sind sicherlich bis zu einem Punkte wirklich vorhanden. Es bleibt die Frage, ob sie notwendigerweise die Verschiedenheit des Verfassers bedingen, und sich nicht aus der Wandlung der Verhältnisse, unter denen diese letzten Briefe geschrieben sind, und aus der Veränderung zu erklären sind, die in der Person des Verfassers selbst vorgegangen war.

Reuß legt der Frage der Hapaxlegomena nicht die geringste Bedeutung bei. „Es giebt, sagt er, nicht zwei unter unsern Briefen, die an diesem Maßstabe gemessen, nicht verschiedenen Federn zugeschrieben werden könnten.“ Wenn der Römerbrief 96 Hapaxlegomena enthält, der 1. Kor. 91, der 2. Kor. 92, die an die Epheser und an die Kolosser zusammen 153, so hat ein kleiner Unterschied des Mehr in den Pastoralbriefen nichts Überraschendes. Die neuen Verhältnisse, angesichts deren diese Briefe verfaßt wurden, erklären es vollständig. Ein Teil des Wortschatzes der Irrlehrer ist in den des Apostels übergegangen. Außerdem sind ihm neue Wendungen durch die veränderten Umstände eingegeben worden, in die dieser Kampf und bisher noch nicht empfundene Bedürfnisse die Kirche stellten. Wenn man in den Briefen eine Anzahl von Latinismen bemerkt (*χάριν ἔχειν*, *gratiam habere*; *ὅτι ἵν αἰτία*, *quam ob rem*; *πρόκριμα*, *praejudicium*), so hat das seinen natürlichen Grund in dem langen Aufenthalt des Apostels in der Hauptstadt des Reiches. Die ruhigere Schreibweise erklärt sich daraus, daß unsere Briefe nicht in den Kampf gegen die darin bemerklich gemachten Irrlehren eintreten, sondern sich damit begnügen, ihren gefährlichen Charakter im allgemeinen aufzuweisen. Daher das verhältnismäßige Fehlen jener logischen Partikeln, deren sich Paulus bei

der Widerlegung der bekämpften Irrtümer im einzelnen bedient. Dagegen würde es falsch sein zu behaupten, daß die abgebrochenen Sätze, die man in den Schriften Pauli bemerkt, und die die Lebendigkeit seiner Eindrücke und seiner Gedanken mit sich bringt, in unsern Briefen gänzlich fehlen. Die Stellen 1. Tim. 1, 3 ff. und Titus 1, 2—3 bieten Beispiele dafür. Was die logische Gedankenverbindung betrifft, so hoffe ich, daß die sehr eingehende Darlegung des Inhalts der drei Briefe die große Übertreibung der hierüber gefällten Urteile, und zwar hinsichtlich des ersten an Timotheus nicht weniger als hinsichtlich der beiden andern erkennen lassen wird. Bleibt dann noch in der Lebendigkeit, dem Eifer, der Frische, der Kraft des Stils und des Gedankens im allgemeinen ein Unterschied mit den früheren Briefen des Apostels bestehen, wer könnte sich darüber wundern, wenn er sein Alter bedenkt (er war in den Jahren 64—67 fast sechzigjährig) und die Abnahme seiner Kräfte infolge des aufreibenden Lebens, das er geführt hatte?

Zu einer gerechten Würdigung genügt es, einige Seiten der Schriften zu lesen, mit denen man die Pastoralbriefe zusammenstellt. Wenn man die fromme Weitsehigkeit des Klemens von Rom, die lächerlichen Spitzfindigkeiten des Barnabas, die genialen Absonderlichkeiten des Ignatius, die frommen Gemeinplätze Polycarpus, den unerträglichen Wortschwall des Hermas und das leichte Geschwätz der Didache satt hat, und kehrt nach diesem Gange durch die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts zu unsern Pastoralbriefen zurück, so wird man den Abstand zwischen den am wenigsten ins Auge fallenden Erzeugnissen der apostolischen Litteratur und dem Bedeutendsten, was uns aus der alten patristischen Litteratur erhalten ist, ermessen. Der Brief an Diognet könnte allein eine Ausnahme machen; aber auch da fließt das Menschliche, der Hellenismus, in vollem Strom, und für das Göttliche, das sich darin findet, muß man die Quelle bei Johannes und bei Paulus suchen.

Fünfte Frage: Enthalten unsere drei Briefe Einzelheiten, die ihre Abfassung durch den Apostel Paulus unmöglich machen?

Die von der Kritik hervorgehobenen Schwierigkeiten im einzelnen sind sozusagen zahllos. Wir gehen so schnell als möglich die wichtigsten durch.

Timotheus konnte nicht mehr, wie unsere Briefe es voraussetzen, ein junger Mann sein. — Siehe hierüber S. 332.

Wozu bedarf Timotheus einer eidlichen Versicherung des Apostolates und der göttlichen Sendung seines Meisters (1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11)? — Was uns betrifft, so sind wir gewöhnt, Paulus als den von Gott dazu erkorenen Mann zu betrachten, die Heidenwelt dem Reiche Gottes zuzuführen; die Thatfachen haben uns die Wirklichkeit und die unermessliche Größe seiner Sendung klar gemacht. Bei den Zeitgenossen des Apostels, die das arme und schwache Äußere des irdischen Gefäßes vor Augen hatten, das solchen Schatz barg, war das anders. Um sich bei diesem Anblick zu sagen, daß man das Gegenstück des Erzvaters Abraham vor sich habe, dessen, in dem Gott den theokratischen Partikularismus begründet hatte, welcher nun durch die Arbeit jenes armen Zeltmachers zu seinem Ende gekommen war, dazu gehörte eine nicht gewöhnliche Glaubenskraft. Die feierliche Versicherung dieser unvergleichlichen Thatfache war am Platze sowohl denen gegenüber, die mit jenem Manne vertraut gelebt hatten, als auch den Gemeinden gegenüber, unter denen man sein Amt zu untergraben suchte. Unsere Briefe sind nämlich für die Gemeinden bestimmt und nicht nur für die Personen, deren Namen sie tragen; siehe den letzten Vers des ersten Briefes an Timotheus und an Titus (μεθ' ὑμῶν, μετὰ πάντων ὑμῶν).

Der Auftrag, keine Neubefehrten als Bischöfe einzusetzen, sagt man, lasse längstbestehende Gemeinden annehmen. — Das ist richtig; darum findet er sich auch wegen der kürzlichen Gründung der kretensischen Gemeinden nicht im Briefe an Titus. Über den Auftrag, überall Bischöfe einzusetzen, siehe für die im Jahre 54 oder 55 zu Ephesus gegründete Gemeinde S. 330. Am Ende des ersten Jahrhunderts durchreiste Johannes nach Klemens von Alexandria in seiner Abhandlung: *Quis dives salvus?* die Gegend von Ephesus, um Älteste einzusetzen.

Unter der Leitung des Paulus wählte die Gemeinde selbst ihre Ältesten (Apostelgesch. 14, 23), während hier Titus und Timotheus sie ernennen sollen. — Aber das Wort χειροτονεῖν, erwählen, bezieht sich in der angeführten Stelle auf Paulus und Barnabas, nicht auf die Gemeinde; und wenn nichtsdestoweniger, wie das ja möglich ist, eine Beteiligung der Gemeinde an der Wahl stattfand, so hindert nichts, daß das bei den Wahlen, die die beiden apostolischen Vertreter zu leiten hatten, auch der Fall gewesen ist. Ein Wort deutet sogar direkt auf diese Beteiligung hin, das δοκιμασέσθωσαν (1. Tim. 3, 10 hinsichtlich der Diakonen). Die B. 4 für die Wahl des Bischofs angegebene Bedingung (seinem Hause wohl vorgestanden zu haben) setzt in gleicher Weise das Zeugnis der Gemeinde voraus.

Wir haben schon gesehen, daß kein Grund vorliegt, den Ausdruck γραφή 1. Tim. 5, 18 auf das Evangelium des Lukas zu beziehen. An das Zitat aus dem Deuteronomium wird eine Lebensregel geknüpft, die, als von Jesu herrührend, bekannt ist, genau so, wie er auch 1. Kor. 9, 14 dem vorhergehenden Zitat aus dem Deuteronomium (B. 9—10) angefügt wird.

Paulus kann, wird ferner gesagt, nach seiner Verteidigung der Ehelosigkeit der Frauen im ersten Korintherbriefe (K. 7) nicht dem Kindergebären einen heilsamen Einfluß zuschreiben, wie der Verfasser des ersten Briefes an Timotheus in der Stelle K. 2, 15 thut. — Aber es handelt sich 1. Kor. 7 gar nicht um eine Frage des Heiles. Paulus ist nur der Ansicht, daß ein junges Mädchen, das nicht heiratet, bei den schwierigen Verhältnissen, durch die die Kirche hindurch muß, weniger Leiden im Irdischen zu tragen hat, und leichter die Pflicht der völligen Hingabe ihrer Person an den Dienst des Herrn erfüllen kann. Andererseits vergleicht er 1. Tim. 2 in keiner Weise Ehe und Ehelosigkeit und lehrt durchaus nicht das Heil durch die Ehe. Er stellt nur dem Gelüft zu lehren, wodurch manche Frauen sich zur Geltung bringen möchten, das bescheidene und thätige Familienleben gegenüber, das die natürliche Stellung der Frau ist; unter der Bedingung, fügt er hinzu, daß dieses praktische Leben durch den Glauben, die Liebe und die Arbeit an der Heiligung gehoben werde. Hier wundert sich Renan, daß ein Pietist, wie Paulus, so vernünftig reden könne; und er sieht darin, wie in vielen andern Dingen, klarer als sehr viele gelehrte Theologen.

Aus dem Ausdruck (1. Tim. 2, 2): „Ich ermahne, daß man bitte für die Könige (βασιλέων)“, schließt Holzmänn, daß dieser Brief nach dem Jahre 137 verfaßt sein müßte, wo die Kaiser angefangen haben, Mitregenten zu nehmen. Aber der Apostel redet hier offenbar von Herrschern im allgemeinen, wie dies zum Überfluß das Fehlen des Artikels beweist. Derselbe Gelehrte findet in dem Bericht von der Durchreise des Paulus durch Kreta auf seinem Wege nach Rom (Apostelgesch. 27) den Beweis, daß auf dieser Insel noch keine Gemeinde bestand, und zieht daraus Schlüsse gegen die Echtheit des Titusbriefes. Allein es war möglich, daß in dem Hafen von Salmone, wo Pauli Schiff angelegt hatte, keine Gemeinde bestand, wohl aber an andern Orten der Insel; vor allem aber konnte das Christentum während des nachfolgenden Aufenthaltes Pauli zu Rom dorthin gebracht worden sein.

Ein Mensch, Namens Hymenäus, fährt mit einem Genossen, Namens Philetus, fort, nach 2. Tim. 2, 17, die Gemeinde zu verwirren, während er nach 1. Tim. 1, 20 exkommuniziert worden war. — Allein wie konnte die Exkommunikation jemand hindern, seine Irrlehre in engeren Kreisen auszubreiten? Und wenn auch der Ausdruck dem Satan übergeben (1. Tim. 1, 20) nicht exkommunizieren bedeutet, sondern, wie ich glaube, einer tödlichen Krankheit weihen, so ist es keineswegs sicher, daß die Strafe sofort eintritt, auch nicht, daß sie Reue hervorruft. Ist übrigens dieser Hymenäus in beiden Stellen derselbe? Er hat in beiden Fällen verschiedene Genossen. Die Umstände sind uns so wenig bekannt, daß es wenig vorsichtig sein würde, aus solchen Einzelheiten gewichtige Schlüsse zu ziehen.

Daß dem Apostel Paulus gespendete Lob (2. Tim. 3, 10—11 und 4, 6—8) giebt Renan Anstoß, sofern er es sich selbst zuerkennt. — Allein kann der Apostel nicht in aller Einfachheit seinen Schüler an sein Verhalten erinnern, dessen Zeuge er bei einer heftigen Verfolgung gewesen ist, ohne sich den Vorwurf der Eitelkeit zuzuziehen? Sagt er nicht in seinen echten Briefen weit mehr? Vergl. 1. Kor. 11, 1; 2. Kor. 6, 4—10; Phil. 4, 8—9 und 3, 17 („folget mir und sehet auf die, die also wandeln, wie ihr uns habt zum Vorbilde“). Brauchen wir daran zu erinnern, daß, wenn Paulus so redet, im Grunde seines Herzens das Wort 1. Kor. 15, 10 erklingt: „Nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist“?

Der Ausdruck *ἀντιθέσις* (1. Tim. 6, 20) soll dem Namen des bekannten Werkes Marcions, das unter diesem Titel erschien, entlehnt sein und die Bezeichnung *ψευδώνυμος γνῶσις*, fälschlich so genannte Erkenntnis (Gnosis), in demselben Vers soll aus Hegesippus genommen sein, der um 170 schrieb. Dieser Kirchenvater erzählte in der That (nach Eus., Hist. Eccles. 3, 32), die Kirche sei bis zu dem Tode des Apostels eine reine Jungfrau geblieben, obwohl die Irrlehrer bereits im Verborgenen thätig waren, von dem Zeitpunkte an sei aber die Häresie unverhüllten Hauptes einhergeschritten, indem sie die fälschlich so genannte Gnosis der Predigt der Wahrheit gegenüberstellte. Hegesippus, sagt Baur (und viele seiner Schüler sagen es ihm nach), kann diesen Ausdruck nicht aus 1. Timotheus entlehnt haben; denn er war zu eifriger Judenchrist, um einen dem Paulus zugeschriebenen Brief zu benutzen; also hat der Verfasser der Pastoralbriefe Hegesippus benutzt, und dies, schließt Volkmar, erlaubt nicht, 1. Timotheus vor 170 zu setzen. — Allein zunächst ist es zweifelhaft, ob der fragliche Ausdruck von Hegesippus ist; nach der Ansicht von Reuß, Holzmann und Weiß gehört er Eusebius selbst an; bei diesem wird in der That 4, 22 die Stelle aus Hegesippus noch wortgetreuer angeführt, und jener Ausdruck findet sich nicht dabei. Was das Wort Gnosis betrifft, welches bei Hegesippus in dem technischen Sinne genommen ist, den es im zweiten Jahrhundert hatte, so wird es in der Stelle der Pastoralbriefe im Gegenteil in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht, den es bei Paulus sonst hat, z. B. 1. Kor. 8, 1. — Der von Baur für die Priorität des Hegesippus angeführte Grund ist unhaltbar; denn Hegesippus selbst erklärt sich in voller Glaubensgemeinschaft nicht nur mit der (heidenchristlichen) Gemeinde zu Korinth, die er besucht hatte, sondern auch mit der zu Rom und der ganzen damaligen Christenheit. — Über den Gebrauch des Ausdrucks *ἀντιθέσις* im ersten Briefe an Timotheus siehe S. 334 und 358.

In den Pastoralbriefen giebt Paulus seinen Schülern Anweisungen über die zukünftige Leitung der Gemeinden, und gleichzeitig fordert er sie auf, bald mit ihm zusammenzutreffen, den einen im Norden Griechenlands, den andern in Rom; das ist widersprechend. — Dieser Grund trifft den ersten

Timotheusbrief nicht, wo Paulus, weit davon entfernt, Timotheus zu sich zu rufen, ihm ankündigt, daß er zu ihm kommen werde, und ihn ermahnt, standhaft zu sein, ebensowenig den zweiten, der nicht Vorschriften über die Organisation der Kirche und die hirtenamtliche Aufgabe enthält, sondern Ermahnungen, die Timotheus persönlich angehen, und die ihm jederzeit und allerorten in seiner Thätigkeit als Evangelist von Nutzen sein können. — In dem Briefe an Titus finden sich zwar pastorale Anleitungen, obwohl derselbe bald mit Paulus zusammentreffen soll. Aber man muß bedenken, daß die Gemeinden, die er augenblicklich leitete, erst eben entstanden waren; es handelte sich darum, ihre ersten Schritte zu leiten. Daher die Art der Ermahnungen in diesem Briefe, die nicht auf Titus' eignes Verhalten gehen, sondern auf das, welches er den Gliedern jener jungen Gemeinden einschärfen soll (R. 2, 1: Sage ihnen... R. 3, 1: Erinnere sie...). Es war ausreichend, daß Titus noch einige Monate bis zu dem folgenden Winter in Kreta zuzubringen hatte (R. 3, 12), um diese Sprache zu rechtfertigen. Es besteht hierin ein deutlicher Unterschied gegen 1. Timotheus, wo die Ermahnungen sich vielmehr an Timotheus selbst wenden (R. 1, 18; 4, 12–14; 6, 12–13). Vergl. besonders die beiden parallelen Stellen 1. Tim. 5, 1–3 und Titus 2, 1–6.

Wir kommen endlich zu der Schwierigkeit, die besonders Reuß und Holzmann hervorgehoben haben: Wie ist es möglich, daß Paulus, der sich eben erst von seinen beiden Mitarbeitern getrennt hatte, ihnen nicht das alles mündlich gesagt haben sollte, so lange er mit ihnen zusammen war, was er ihnen in diesen Briefen geschrieben haben soll? — Vor allem ist es so sicher hinsichtlich des Timotheus, daß Paulus ihn eben erst verlassen hat? Es heißt 1. Tim. 1, 3: „Da ich nach Macedonien zog“, aber nicht: von Ephesus nach Macedonien. Der Auftrag Pauli an Timotheus, in Ephesus standzuhalten, konnte ihm von irgend einem Orte aus brieflich gegeben worden sein, von Rom zum Beispiel, damals als Paulus aus der Haft entlassen sich anschickte, nach seiner Zusage, Phil. 2, 24, nach Macedonien zu reisen. Oder aber er konnte ihm diesen Befehl von Kreta aus damals erteilt haben, als er diese Insel verlassen wollte, um sich nach Macedonien zu begeben, in der Absicht, den Winter in Nikopolis zuzubringen (Titus 3, 12). Die Absendung unseres ersten Briefes an Timotheus erfolgte längere oder kürzere Zeit nach diesem Befehl; wir wissen nicht, wo er geschrieben wurde. Man kann also nicht so bestimmt, wie Reuß, behaupten, Paulus habe Timotheus eben erst verlassen. — Ferner war es das erste Mal, daß dieser an der Spitze einer Gemeinde stand. Bis dahin war er als Abgesandter des Apostels thätig gewesen, und nun war er plötzlich im Alter von 30 bis 35 Jahren berufen, eine Gemeinde zu leiten, und zwar eine der bedeutendsten und wichtigsten der Christenheit. Für einen jungen Geistlichen, der sein Amt antritt, ist der Weg mehr oder weniger gebahnt; so war es aber damals nicht. Für die pastoralen Verrichtungen mußte alles erst geschaffen werden. Und sogar vorausgesetzt, Paulus habe kürzlich einige Zeit in Ephesus zugebracht, so konnte er es doch für nützlich erachten, Timotheus die Anweisungen schriftlich zu geben, die ihm in so wichtigen Dingen am meisten am Herzen lagen. — Was Titus anlangt, so ist es richtig, daß Paulus ihn eben verlassen hatte; aber wir wissen nicht, wie lange sein Aufenthalt auf Kreta gedauert hatte. Ferner muß jedenfalls der Umstand beachtet werden, daß Paulus in diesem Briefe auch die Gemeinden selbst im Auge hatte. Dies geht aus dem Gruß am Schlusse hervor (R. 3, 15: „Die Gnade sei mit euch allen!“). Die Anweisungen des Apostels, die er enthält, sollten also in ihren Händen bleiben, nachdem Titus abgereist war. Es ist zu bedenken, daß sie, wie bereits bemerkt, mehr das Verhalten der Gemeindeglieder, als das des Titus im Auge haben. Es erscheint mir höchst unwahrscheinlich, daß ein so

verständiger Mann, wie der Verfasser der Pastoralbriefe gewesen sein muß, das Versehen begangen habe, in einen und denselben Brief Dinge zu bringen, die sich geradezu ausschlossen.

Sechste Frage: Enthalten diese Briefe etwa Züge und einzelne Stücke, die mit der Annahme nichtapostolischer Abfassung unvereinbar sind?

Wir haben bisher die Verteidiger der Echtheit im Namen derer, die sie verwarfen, gefragt; verfahren wir nun umgekehrt.

Wenn wir annehmen, daß ein Späterer der Kirche unter Pauli Namen Anweisungen habe geben wollen, würde er nicht eher irgend eine bekannte Lage aus dem Leben des Apostels und seiner Mitarbeiter gewählt haben, als daß er erdichtete Umstände ersonnen hätte, wie die Sendung des Titus und den Aufenthalt Pauli auf Kreta, oder eine Amtsthätigkeit des Timotheus zu Ephesus, auf die eine baldige Rückkehr Pauli folgen sollte, lauter Umstände, die dem, was wir von dem Leben des einen und des andern wissen, durchaus fremd sind?

Wenn der Verfasser durch die Stellung, die er Titus und Timotheus anweist, die Entwicklung der bischöflichen Hierarchie hätte begünstigen wollen, würde er dann wohl diesen zweiten Mitarbeiter Pauli bald als einfachen Evangelisten hinstellen (2. Tim. 4, 5), bald als in seinem Mut erschüttert und durch die Aussicht auf Leiden eingeschüchtert, bald als mit der Abnahme seiner Gabe bedroht? Was für ein Vorbild wäre das für die „Metropolen“ des zweiten Jahrhunderts gewesen!

Kann man sich diesen Verfasser vorstellen, — längere oder kürzere Zeit nachdem Timotheus im Grabe lag; denn während seines Lebens wäre die Fälschung nicht ausführbar gewesen — wie er dem Verstorbenen und Begrabenen etwas Wein für sein Magenleiden anrät und ihm aufträgt, einen Mantel, die Bücher und „besonders“ die Pergamente mitzubringen, — wenn dies nicht etwa ein guter Rat für die Metropolen des zweiten Jahrhunderts sein soll, für ihre Gesundheit zu sorgen und günstige Gelegenheiten zur Beschaffung einer Bibliothek wahrzunehmen, und zwar von solchen Büchern, die eher auf Pergament als auf Papyrus geschrieben seien!

Was soll man von der rührenden Erwähnung des Onesiphorus sagen, der Paulus in Rom treulich aufgesucht und gefunden hat, und dessen Name bei den Grüßen an seine Familie ausgelassen ist, wohl weil ihn der Tod inzwischen hinweggenommen hatte? In welcher Beziehung steht dieser kleine Roman zu den pastoralen und kirchlichen Anordnungen, die diese betrügerische Schrift veranlaßt haben müssen?

Endlich was sollen die zwanzig teils bekannten, teils unbekannten Namen, die in den drei Briefen erwähnt werden, und die Menge kleiner persönlicher Erlebnisse, die sie begleiten, bei der Annahme des Zwecks, den man diesen Schriften zuschreibt? Sollen sie etwa den Betrug verdecken? Es wären dann also Ausschmückungen, um den Lesern Sand in die Augen zu streuen? Ist nicht eine so raffinierte Fälschung mit dem tiefen Ernst der Briefe und mit dem Charakter eines Verfassers unvereinbar, der fähig ist, sich so ganz mit dem Geiste des Apostels zu identifizieren, daß er ihm z. B. die Stelle über sein nahes Ende in den Mund legt, 2. Tim. 4, 6—8, die man nicht ohne Bewegung lesen kann, und von der Keuß sagt, daß sie die Kritik hätte entwaffnen müssen? Schließlich aber, und das ist besonders wichtig, wie geht es zu, daß der Verfasser nur die für die Bischöfe erforderlichen moralischen Eigenschaften und ihre Pflichten gegen die Gemeinde hervorhebt, über ihre Rechte

aber und ihr Ansehen, die vorausgesetzt werden, schweigend hinweggeht? Besteht nicht in diesem Punkte, wie auch in dem der monarchischen Verfassung des Episkopats ein höchst fühlbarer Gegensatz zwischen unsern Briefen und denen des Ignatius, denen man sie so gern zur Seite stellt?

Man sieht, wenn die Behauptung des apostolischen Ursprungs ihre Schwierigkeiten hat, so hat auch die Leugnung die ihrigen, und es ist verständlich, wie die Kritik mehr und mehr zu einer Vermittelung gedrängt worden ist, auf Grund deren sie der Entscheidung zwischen ja und nein entgegen kann.

Siebente Frage: Findet das Problem seine Lösung in der Annahme einer gemischten, theils apostolischen, theils nichtapostolischen Abfassung?

Wir haben weiter oben die vielfältigen Formen gesehen, die diese Hypothese in neuerer Zeit angenommen hat. Allein giebt es wohl etwas Unwahrscheinlicheres, als das Verfahren, welches man dem Verfasser zuschreibt, wer er auch sein möge, ein ehrbarer Bischof des zweiten Jahrhunderts, ein Anhänger Pauli am Ende des ersten, einer seiner direkten Schüler, etwa Lukas, oder, wie man sogar gemeint hat, Titus oder Timotheus selbst? Man stelle sich nun diesen Schriftsteller vor, wie er verschiedene, von Paulus herrührende kleine Briefe zur Hand nimmt, einige Bruchstücke aussondert, die geeignet sind, seinem Werke einen apostolischen Anstrich zu geben, das übrige in den Papierkorb wirft, nämlich alle die Stücke, die ernstere Mittheilungen enthielten, und diese nun durch seine eigenen Geisteserzeugnisse ersetzt, dann, ohne mit der Wimper zu zucken, über dieses mixtum compositum die Worte schreibt: „Paulus, ein Apostel Jesu Christi nach dem Willen Gottes.“

Wahrlich, dem Leser den Glauben an einen so unwahrscheinlichen Vorgang zumuten, heißt mehr verlangen, als je die kühnste Harmonistik der Kritik vorgeschlagen hat. Und ist nicht diese Sackgasse, in welcher die negative Kritik verläuft, ein Eingeständnis ihrer Ohnmacht und eine Aufforderung, zu der aufgegebenen Lösung zurückzukehren, nämlich zu der einfachen Annahme der Echtheit?

Ich habe mehr den Weg der Frage als den der Behauptung eingeschlagen. Bei einem so schwierigen Gegenstande, wo es soviel für und wider zu sagen giebt, war dies das beste Mittel, die Frage nach ihren beiden Seiten darzustellen. Gegenüber den Schwierigkeiten, die die beiden wirklich zulässigen Lösungen darbieten, fragt man sich, welche die unüberwindlichen sind. Was mich betrifft, so scheint es mir, je mehr ich hin und her erwäge, schwerer begreiflich, daß jemand den Apostel Paulus, der als Schriftsteller und als Mensch so bekannt war, so gut nachgeahmt haben sollte, daß die Kirche von den ältesten Zeiten an getäuscht werden konnte, als nach dem Schluß der Apostelgeschichte eine weitere Ausdehnung seiner Thätigkeit anzunehmen, die mit einer Änderung in dem Zustande der Gemeinden und in der Methode des Apostels, die evangelische Wahrheit anzuwenden, verbunden war.

Was es mir schwer macht, ein Urtheil auszusprechen, das ist weniger mein eigener Eindruck, als der, der so viele ausgezeichnete Männer getrieben hat und noch treibt, die Echtheit unserer Briefe zu leugnen. Sobald man diese Schriften mit den apokryphen, dem Paulus zugeschriebenen Briefen und den Schriften der apostolischen Väter vergleicht, unter die man unsere Briefe werfen will, fühlt man die Unwahrscheinlichkeit dieser heterogenen Zusammenstellung und, wie auch Holtzmann darüber denken mag, man wendet den Blick nach der terra incognita, die der Schluß der Apostelgeschichte durchblicken läßt.

V. Die zulässige Stellung der drei Briefe.

Renan (*L'Antéchrist*, S. 104) spricht sich mit dem gesunden Sinn, der da, wo die Frage des Übernatürlichen nicht im Spiel ist, häufig sein Urteil leitet, folgendermaßen aus: „Apostelgesch. 28, 31 wäre höchst auffallend, wenn die Gefangenschaft mit der Hinrichtung endigte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Sache nach zwei Jahren mit einer Freisprechung endete.“

Wenn wir von der Möglichkeit Gebrauch machen, die sicherlich offen bleibt, die Pastoralbriefe in die Zeit zu setzen, die auf die zwei Jahre folgte, mit denen die Apostelgeschichte abschließt, so kann man sich den Verlauf der Dinge auf verschiedene Weise vorstellen. Bleek und Guericke sind der Ansicht, daß Paulus zunächst seinen Missionsplan in Spanien zur Ausführung brachte und dann in den Orient zurückkehrte. Dies scheint mir wenig wahrscheinlich. Als er an die Philipper und an Philemon schrieb, hatte er sicher einen Besuch im Orient sogleich nach seiner Befreiung im Auge, und er beabsichtigte, seine Missionsreise in den äußersten Westen erst nach Erfüllung dieser Pflicht zu unternehmen. Ich glaube also mit Hofmann, Weiß und vielen andern, daß er sich zuerst nach Osten wandte. Nachdem er Timotheus hatte sagen lassen, daß er ihn in Ephesus erwarten solle (1. Tim. 1, 3), machte er sich auf den Weg nach Macedonien, indem er Kreta berührte, wo sich Titus damals befand. Nachdem er sich eine Zeitlang an dessen Missionsarbeit auf jener Insel beteiligt hatte, begab er sich nach Macedonien in der Absicht, den Winter in Illyrien zuzubringen, wo er schon früher das Evangelium verkündigt hatte (Röm. 15, 19). Von Macedonien aus schrieb er an Titus, ihn aufzusuchen, sobald sein Ersatzmann angelangt sein würde, und an Timotheus, ihn festen Fußes in Ephesus zu erwarten, wohin er bald zu kommen hoffte. Darauf muß er nach Troas (2. Tim. 4, 13) und nach Milet (2. Tim. 4, 20) gereist sein. Er kam also durch Kleinasien und sah Ephesus wieder, von wo aus er seinem Versprechen gemäß (Philem. B. 19) Kolossä besuchen konnte. Er konnte auch die andern Gemeinden Phrygiens, wie Hierapolis und Laodicea, begrüßen, denen er von Angesicht noch unbekannt war. Auf diesen Besuch bezieht sich vielleicht die Unterschrift des ersten Timotheusbriefes im *textus receptus* (nach einigen Urkunden, den *Man. A K L*, der syrischen Übersetzung u. s. w.), die die Absendung dieses Briefes von Laodicea aus geschehen läßt. Renan u. a. führen gegen diesen Besuch Pauli in Kleinasien die Abschiedsworte des Apostels an die Presbyter von Ephesus an (Apostelgesch. 20, 25): „Ich weiß, daß ihr mein Angesicht nicht mehr sehen werdet“, freilich nicht, als machten sie aus diesen Worten eine unfehlbare Weissagung, sondern in dem Sinne, als „könnte der Verfasser der Apostelgeschichte Paulus nicht eine Vorheragung in den Mund legen, deren Nichterfüllung ihm wohl bekannt war“. Der Einwand hat einen Schein für sich; die Antwort Salmon's (S. 445) nicht minder: „Das ist gerade der Beweis dafür, daß die Apostelgeschichte sehr bald nach der Zeit geschrieben worden ist, wo die Geschichte selbst angelangt war, nämlich am Schlusse der beiden Jahre des Aufenthaltes Pauli zu Rom.“ Ich meinerseits glaube bereits gezeigt zu haben (S. 326), daß dies ich weiß des Apostels, in solchem Falle angewendet, keine absolute Bedeutung hat, sondern nur sagen will, daß, wenn er den bei seinem Besuch in Jerusalem vorauszu sehenden Gefahren entrinnt, seine Reise in den äußersten Westen ihn in ein fernes Werk führen wird, das voraussichtlich seine Laufbahn beschließen wird.

In Macedonien oder in Kleinasien muß die Nachricht von dem Brande Roms (Juli 64) und von der darauf folgenden Zerstreuung der römischen Gemeinde den Apostel erreicht haben. Diese Nachricht verzögerte ohne Zweifel seinen Ausbruch nach dem Occident, und es ist wahrscheinlich, daß er den

Winter des Jahres 65 zu 66 noch im Orient zubrachte. Aber es mußte ihn drängen, nach Rom zurückzukommen, sobald die Klugheit es zuließ, um die zerstreute Gemeinde wieder aufzurichten. Das hat er jedenfalls im folgenden Jahre gethan (66). Er reiste nach Italien, indem er Griechenland berührte und Korinth noch einmal besuchte, wo Erastus blieb.

Zu Rom kann zweierlei geschehen sein: entweder, wie das Muratorische Fragment sagt, hätte Paulus diese Stadt verlassen, um endlich seine Missionsreise nach Spanien auszuführen, dort aber wäre er bald nach seiner Ankunft, und ehe er eine einzige Gemeinde gründen konnte, festgenommen und als Gefangener nach Rom zurückgebracht worden. Oder er hätte Rom gar nicht verlassen, sondern an dem Wiederaufbau der Gemeinde bis zu einer neuen Gefangennahme gearbeitet, in der er die letzten Zeilen schrieb, die wir von ihm besitzen, den zweiten Brief an Timotheus. Der Winter, den er vor sich hatte, als er seinen Schüler bat, ihm seine Bücher und seinen Mantel zu bringen, würde also der des Jahres 66 zu 67 sein. Ist dem so, dann wäre er im Jahre 67 noch unter Nero verurteilt und enthauptet worden. Dies ist der Zeitpunkt, den Eusebius und die Tradition, sowie viele Gelehrte (Credner, Bleek u. a.) für ein Ereignis festsetzen, das einem Leben ohne Gleichen in der Geschichte der Menschheit ein Ende gemacht hat.

Allgemeine Schlußbemerkungen über die paulinischen Briefe.

1. Die dreizehn paulinischen Briefe, die uns erhalten sind, verteilen sich, wie wir schon anfangs gesagt haben, nach der Zeit und nach den behandelten Stoffen in vier Gruppen.

Die erste (aus dem Jahre 53), die die beiden Thessalonicherbriefe umfaßt, handelt von dem Gegenstande, der die Kirche bei ihrem Ursprunge am lebhaftesten beschäftigte, von der Wiederkunft Christi.

Die zweite (von 54—59), die den Galaterbrief (54 oder 55), die beiden an die Korinther (57—58) und den Römerbrief (58—59) umfaßt, behandelt wesentlich das christliche Heil und die Art seiner Aneignung.

Die dritte (62—64), zu der wir die Briefe an die Kolosser, an Philemon und die Epheser (62—63) und den an die Philipper (63—64) zählen, hat zum Hauptgegenstande die Person des Heilandes und sein Verhältniß zu der Kirche, die er zu seinem Organ auf Erden macht.

Die vierte (64—66), die aus den drei Pastoralbriefen besteht, hat zum Zweck, die Zukunft der Kirche auf Erden unter der Leitung derer, die sie nach dem Abscheiden der Apostel lehren und verwalten sollen, sicher zu stellen.

Dieser Fortschritt hat nichts Systematisches, er ist das Ergebnis der natürlichen Entwicklung. Die verheißene große Zukunft beschäftigte anfangs die Gedanken der ersten Christen und erweckte die Fragen, die sich darauf bezogen. Danach wandte sich der Blick der Kirche notwendigerweise der Natur des Heiles, dem wir jene große Hoffnung verdanken, und dem Mittel zu, es zu erlangen. Von da erhob er sich aus eigenem Antriebe zu der Person dessen, der uns das Heil schenkt, und der die Kirche durch seine fortdauernde Gemeinschaft in den Stand setzt, die verheißene Herrlichkeit zu ererben. Endlich mußte sich der christliche Gedanke nach dem Maße, wie die verschwanden, die die Kirche durch die Heilsoffenbarung gegründet hatten, auf die Erhaltung der irdischen Gesellschaft richten, die zur Trägerin derselben bestellt worden ist. So erklärt sich aufs einfachste die Aufeinanderfolge der vier Gruppen, die wir festgestellt haben.

Mit dieser allgemeinen Steigerung geht in bemerkenswerter Weise der Fortschritt im einzelnen Hand in Hand, den wir bei gewissen Punkten beobachten.

Zunächst in betreff des Verhältnisses zwischen dem Judaismus und der Kirche. In der ersten Gruppe ist es das Verhältniß reiner Feindseligkeit; der Judaismus tritt als der Kirche noch fremd, einfach als Verfolger auf (1. Thess.). — In der zweiten wird das Verhältniß verwickelt. Der Judaismus bemüht sich, in die Kirche einzudringen und sich ihrer durch Auflegung des Joches des Mosaismus zu bemächtigen. — Unter dieser groben Form durch den machtvollen Widerstand des Paulus zum Rückzuge gezwungen, sehen wir ihn in der dritten Gruppe unter einer feineren und verlockenderen Form von neuem zum Angriff schreiten, indem er den Gläubigen das Gesetz als Mittel darbietet,

in einen engeren Verkehr mit den himmlischen Geistern zu treten und sie als Mittler neben und vielleicht über Christo zu gewinnen. — In der vierten Gruppe endlich, nachdem dieser neue Versuch gescheitert war, bietet der Judaismus nur noch ein Zerrbild seiner selbst dar, indem er der Neugier der Gläubigen weltliche Nichtigkeiten ohne Beziehung auf Frömmigkeit und auf praktisches Glaubensleben gleichsam als Ware verkauft.

Ein nicht minder bemerkenswerter Fortschritt bietet sich uns in der Erscheinung der geistlichen Gaben und in ihrer Beziehung zu dem Lehramt dar. — Wir konstatieren in der ersten Gruppe das Auftreten der Gaben in der Heidenkirche unter der bescheidensten Form der Weissagung, die nicht verachtet werden soll, und des pneumatischen Redens, das man nicht ersticken darf (1. Thess. 5, 19—21). Daneben sieht man auch einen Anfang von Ämtern erscheinen (R. 5, 12—13: „die da vorstehen“). — In der zweiten Gruppe bewundern wir die volle Entfaltung der geistlichen Kräfte. Sie erfüllen in Korinth mit ihren glänzenden Äußerungen den ganzen Schauplatz des kirchlichen Lebens. Die Ämter — denn es giebt deren, und es ist ganz falsch, ihr Vorhandensein durchaus verkennen zu wollen — sind in den Hintergrund gedrängt; sie scheinen in verschiedenen Einrichtungen zur Verwaltung des äußeren kirchlichen Lebens und zur Unterstützung der Armen zu bestehen.

Dieses Verhältnis beginnt sich mit der dritten Gruppe umzugestalten. Nicht nur scheint unter den Gaben das Wort der Lehrer über das der Prophetie und des Zungenredens — von letzterem ist sogar nicht mehr die Rede — die Oberhand zu gewinnen; sondern die Lehrer werden fast mit den Hirten identifiziert (die Hirten und Lehrer, Eph. 4, 11), die, wie wir gesehen haben, keine andern als die Presbyter sind (Apostelgesch. 20, 28). In dem Philippierbrieфе findet sich nicht die geringste Anspielung mehr auf die charismatischen Gaben; die Weiterentwicklung der Gemeinde ruht auf den Ämtern des Episkopats und des Diafonats.

Ein Schritt weiter zu der vollständigeren Vereinigung der Lehrthätigkeit und des Bischofsamtes macht sich endlich in den Pastoralbriefen bemerklich, obwohl diese Vereinigung noch nicht völlig vollzogen ist. Die Fähigkeit zu lehren wird von dem verlangt, der nach dem Bischofsamt strebt, und der Bischof, der neben einer treuen Verwaltung die Gemeinde gelehrt und erbaut hat, ist ihrer Dankbarkeit doppelt würdig. Indes soll Timotheus Sorge tragen, auch außerhalb des Episkopates Männer zu bilden, die fähig sind, die Gläubigen zu lehren. Wir sind also noch weit von dem zukünftigen Episkopat entfernt, aber wir befinden uns auf dem Wege dahin.

Bezüglich der Erwartung der Wiederkunft Christi endlich werden zwei ganz verschiedene Gefühle des Apostels in den beiden Briefen ausgesprochen, die die erste und die letzte Stelle einnehmen. In dem ersten Briefe an die Thessalonicher zählt sich Paulus in völliger Ungewißheit über den Zeitpunkt seines Todes (R. 5, 10: „wir mögen wachen oder schlafen“) als zur Zeit am Leben zu denen, die jener Wiederkunft bewohnen werden (R. 4, 17), während er in dem zweiten Briefe an Timotheus nur noch seinen nahen Tod und seinen Eingang in das himmlische Reich erwartet (R. 4, 18) und von der Parusie nur mit Rücksicht auf die redet, die nach ihm kommen werden. Zwischen diesen beiden äußersten Punkten stehen die andern Briefe: der erste an die Korinther, der (R. 15, 52) sich eng an 1. Thessalonicher anschließt, und der an die Philipper, der (R. 1, 20—21) den Übergang zu 2. Tim. bildet; zwischen beiden der zweite an die Korinther und der an die Römer, wo die beiden entgegengesetzten Gefühle sich gewissermaßen ausgleichen (2. Kor. 5, 2—4 und 6—9 und Röm. 14, 8).

Diese verschiedenen Reihen, die unter einander zusammenstimmen und sich vollständig in die chronologische Folge einordnen, die unsere Untersuchung den paulinischen Briefen angewiesen hat, sind gleichzeitig die Gegenprobe für das allgemeine Ergebnis. Wir können uns so auch davon überzeugen, daß es zu der Annahme einer gleichmäßig fortschreitenden Bewegung in dem Denken des Apostels keineswegs erforderlich ist, ihn uns so vorzustellen, als habe er seine Auffassung des christlichen Heiles frei durch seine eigene Spekulation geschaffen und von Jahr zu Jahr dem Bau ein neues Stockwerk hinzugefügt. Die große Thatsache des von Gott geplanten und vollbrachten Heiles, die sich in dem Geiste Pauli durch die ihm gewordene Offenbarung und durch die von ihm selbst gemachte Erfahrung deutlich widerspiegelte, ist der dauernde Grund, das unauflösliche Band der verschiedenartigen Lehren geblieben, die in den vier Gruppen seiner Briefe enthalten sind. Während er sich selbst verfluchte, wie er den Galatern gegenüber erklärte, falls er je dieses von Gott empfangene Heil ändern würde (Gal. 1), bemühte er sich bei jeder Gelegenheit, die Predigt desselben den verschiedenen Bedürfnissen derer anzupassen, an die er sich wandte. Er suchte, wie er denselben Galatern sagt, seine Stimme zu wandeln (*ἀλλάζει τὴν φωνήν*, R. 4, 20), in jedem einzelnen Falle die Seite der Wahrheit herauszufinden, die geeignet war, den Bedürfnissen seiner Hörer oder Leser zu entsprechen, und die Formen der Rede und der Darstellung, mit denen er am besten zu ihrem Herzen dringen konnte. Je nachdem der geistliche Zustand der Gemeinde sich durch die innere Bewegung des christlichen Lebens und unter dem Einfluß der Umgebung änderte, suchte er in diesem Heile neue Seiten und neue Formen, die sich der gegebenen Lage anpaßten.

So finden wir ihn abwechselnd als Prophet, der das doppelte Gemälde, das düstere und das lichtvolle, von dem Ende aller Dinge in den Thessalonicherbriefen entwirft; dann als schneidigen Polemiker, der die Einmischungen des Judaismus in den Briefen an die Galater und die Kolosser zurückweist; weiter als lichtvollen Lehrer, der das christliche Heil und seinen Gang durch die Menschheit im Römerbriefe mit Ruhe entwickelt; als Psalmist sodann, der in erhabenen Ausdrücken das herrliche Werk der Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes im Epheserbriefe preist; ferner als Hirt, der mit Weisheit, Festigkeit und Strenge, besonders aber mit Liebe, die Herde, die ihm entweichen will, in den beiden Korintherbriefen unter seinen Stab zurückführt; als Hausvater nicht minder, der im Philipperbriefe geliebten Kindern dankt und Mut zuspricht; auch als hingebenden Freund, der in dem Brief an Philemon mit Ernst und Anmut bei einem Bruder für den andern eintritt, der ihn verletzt hat; endlich als Verwalter mit praktischem und umsichtigem Geiste, der für sein Werk sorgt, das er bald aufgeben soll, in den Pastoralbriefen. Keine einzige Seite fehlt seinem Instrument; er läßt sie alle zur rechten Stunde erklingen, je nach dem Gegenstande, der ihn beschäftigt, stets ein und derselbe Grund, aber ein stets wechselnder Anblick derselben Grundwahrheit, der bisweilen auch aus neuen Offenbarungen über einzelne besondere Punkte entsteht.

2. Wir haben Paulus bisher betrachtet, ohne ihn mit andern zu vergleichen; stellen wir ihn nun mit den andern Aposteln zusammen. Wir finden zwischen ihnen und ihm einen Unterschied von Grund aus. Während der 2½ Jahre, die die Zwölfe bei Jesu zubrachten, sahen sie die mosaische Religion fortwährend als die Grundlage an, auf der das Werk ihres Meisters für alle Zeit ruhen sollte; in Jesu selbst nur die höchste Verwirklichung des Judaismus. Wie hoch er sie auch durch seine Lehre und durch seinen persönlichen Verkehr hob, es war doch immer der Judaismus, der mit ihm und mit ihnen wuchs; der Gedanke an einen möglichen Bruch mit dieser göttlich ein-

gesetzten Religionsform lag ihnen gänzlich fern. Und wenn Jesu Verheißungen den Eintritt der Heiden in das Reich Gottes durchblicken ließen, so schien es ihnen, als könne sich ein so wichtiger Vorgang nur dann für die Heiden vollziehen, wenn sie dem Mosaismus einverleibt und durch ihn judaisiert würden. Selbst nach dem Pfingstfest löste sich ihre Pietät nur allmählich von den hergebrachten Formen, um sich neue zu schaffen, und nur allmählich leitete die Unterweisung des Geistes sie zu dem Spiritualismus und Universalismus, dessen Keime Jesus in ihnen gepflanzt hatte. Es bedurfte der Vision zu Töppe und der Erfahrung bei Kornelius, um Petrus jenen Ausruf der Überraschung zu entreißen: „Nun erfahre ich mit der Wahrheit (ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι)“ (Apostelgesch. 10, 34)! Ohne den ausdrücklichen göttlichen Auftrag hätte wahrscheinlich Philippus nicht gewagt, dem äthiopischen Kämmerer die Taufe zu gewähren, die dieser wegen seines Glaubens allein von ihm forderte. Jesus hatte seine Jünger nicht plötzlich aus dem theokratischen Partikularismus herausgezogen. Diese Befreiung war eins von den Dingen, auf die sich sein Wort vor seinem Scheiden bezog: „Ich habe euch noch viel zu sagen.“ Sicherlich nahm der Einfluß Pauli und der Anblick seines gewaltigen Werkes in der Heidenwelt eine wichtige Stelle bei der zunehmenden Emanzipation der Apostel ein.

Ein ganz anderer war Pauli Weg. Seine Loslösung vom Judaismus geschah plötzlich und von Grund aus. Er selbst hat diesen Bruch mit der Operation verglichen, durch die ein Kind gewaltsam aus dem Mutterchoß gezogen wird (1. Kor. 15, 8). Die Erleuchtung, die in diesem Augenblick geschah, war plötzlich wie jener Bruch. Der Apostel vergleicht sie mit der Wirkung des göttlichen Befehls: „Es werde Licht!“ der die Finsternis vertrieb (2. Kor. 4, 6). Diesen entscheidenden Augenblick beschreibt Paulus in seiner Ansprache an Petrus bei Gelegenheit des Konfliktes zu Antiochia, wenn er zu ihm sagt (Gal. 2, 19): „Ich aber bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, auf daß ich Gott lebe; ich bin mit Christo gekreuzigt.“ Mit andern Worten: durch das Verdammungsurteil, das es über mich verhängte, und durch meine Ohnmacht es zu erfüllen, hat mich das Gesetz gezwungen, mit ihm zu brechen und meine Gerechtigkeit in dem Kreuz allein zu suchen; da in der Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten bin ich mir selbst gestorben, um Gott zu leben. So geschah es, daß das Joch des Gesetzes für ihn in dem Augenblick zerbrach, wo er die Treue gegen dasselbe bis zum Äußersten getrieben hatte. Bei Paulus gab es keinen langsamen vermittelnden Übergang; die Erscheinung Christi hatte seine ganze Vergangenheit hinweggesetzt, seine Seele war leer; es blieb nur noch ein heißes Verlangen in ihm, die göttliche Gabe entsprach demselben; sie war völlig und völlig wurde sie in Besitz genommen. Wenn Jesu Wort: „Es giebt Letzte, die Erste sein werden“, jemals in der Geschichte zur Wahrheit geworden ist, so ist es in diesem für alle Zeiten vorbildlichen Beispiel geschehen, wie Paulus selbst dies wohl verstanden hat (1. Tim. 1, 16).¹⁾

3. Er ist also in einem Augenblick den Zwölfen vorausgekommen. Aber ist es ihm nicht begegnet, wie man zu behaupten gewagt hat, daß er über Jesus selbst hinausgegangen ist? Hat er sich nicht zum Schöpfer gemacht, anstatt einfach Jünger zu bleiben? Hat er nicht ein Christentum gegründet, verschieden von dem, an das Jesus gedacht hatte, nach einigen ein mehr spiritualistisches und weitherziges, nach andern ein mehr intellektualistisches und

¹⁾ Sollte man dem das Gelübde zu Kenchreä entgegenhalten (Apostelgesch. 18, 18), oder das zu Jerusalem (Apostelgesch. 21, 26)? Paulus hat sich selbst darüber ausgesprochen (1. Kor. 9, 20—22), und wir werden in dem Folgenden sehen, wie sehr er darin in Übereinstimmung mit dem Worte und dem Geiste Jesu handelte.

dogmatisches? Hat er nicht in die neue Religion eine fremdartige Beimischung gebracht, rabbinische Formeln, alexandrinische Spekulationen, griechische Philosopheme? — Gewiß, wenn Pauli Beteuerung eine intellektuelle Umwälzung, die Lösung einer spekulativen Krisis gewesen wäre, könnte man solche Fragen stellen. Aber es handelte sich bei ihm um ein religiöses und moralisches Rätsel. Christus trat ihm entgegen, nicht um ihm eine Antwort auf Fragen, eine Lösung für Zweifel zu geben, sondern um seiner lechzenden Seele das Heil, die Vergebung und ein neues Leben zu bringen. Er offenbarte sich ihm nicht als ein Gamaliel höherer Ordnung, sondern als sein Heiland und Herr. Und das Band, das Paulus fortan an diesen Meister knüpfte, war nicht nur das einer ehrerbietigen Liebe, sondern das der gänzlichen Abhängigkeit und der Anbetung. Ein solches Verhältnis verträgt sich nicht mit jenen Annahmen. Auch durch die Thatfachen werden sie nicht bestätigt. Der Paulinismus ist mit einem zu lebendigen, zu ursprünglichen, zu mächtigen, zu nachhaltigen Aufschwung in die Welt getreten, um nicht ein Werk aus einem Gusse zu sein. Wenn er bisweilen rabbinisch in der Form erscheint, so ist er immer neu in dem Inhalt. Er mag sich in seiner Entfaltung mit manchen talmudischen und philonischen Begriffen und Ausdrücken begegnen; vergessen wir aber nicht, daß das Alte Testament als gemeinsamer Boden zwischen diesen Systemen und ihm stand. In betreff des angeblichen Hellenismus der paulinischen Lehre liegt ein Irrtum der Zeitbestimmung vor. Wir müssen bis zu Justin, Clemens und Origenes hinabgehen, um das Eindringen der griechischen Metaphysik in die evangelische Lehre wirklich zu finden.

Wir haben weiter oben (S. 73—74) die angeblichen Spuren dieses Einsickerns in die paulinische Lehre geprüft, und haben sie als irrtümlich erkannt.

Die christliche Anschauung des Apostels ist nicht eine Sammlung herbeigetrager Stücke; sie ist ein Ganzes, dessen verschiedene Teile sich eng aneinander schließen; sie ist einzig und allein die allseitige Entfaltung des von Christo vollbrachten und verkündeten Heiles. Aus diesem Ausgangspunkt geht alles hervor, wie das lebende Wesen aus der Zelle, in der es beschlossen war.

Der Apostel führt freilich nicht häufig Worte Jesu an; aber wie wäre der enge Zusammenhang zu verkennen, der zwischen der Lehre beider besteht: zwischen der Art, wie Paulus die Rechtfertigung durch den Glauben darstellt, und den Worten sowie auch der Handlungsweise Jesu selbst; zwischen der Darstellung der Veröhnung bei Paulus und der Einsetzung des heiligen Abendmahls; zwischen der Gemeinschaft des verklärten Christus mit der Kirche, so wie sie Paulus unter dem Bilde des Hauptes und des Leibes gezeichnet hat, und den Verheißungen Christi über sein Wiederkommen im Geiste; zwischen der Erwartung der Zukunft des Herrn, in der der Apostel lebte, und den Reden Jesu darüber; zwischen den Erklärungen Pauli über die Aufhebung des Gesetzes und den Worten Jesu, die die Abschaffung der levitischen Speisevorschriften (Matth. 15, 16—20) und das Aufhören des Tempeldienstes enthalten (Matth. 24, 2); zwischen dem paulinischen Heilsuniversalismus und dem Befehl Jesu, das Evangelium aller Kreatur zu predigen, ohne daß dabei des Gesetzes gedacht wurde. Ich wüßte nicht, für welches Stück von Pauli Lehre oder Werk man nicht bereits in dem Leben und den Worten des Herrn den Grund gelegt fände. Jesus hat, wenn ich so sagen darf, den Scheitel des Winkels gezeichnet, Paulus hat nur dessen Schenkel verlängert.

Es ist besonders ein Lehrstück Jesu, in dem wir die vollkommene Gleichförmigkeit der Gedanken bei ihm und dem Apostel Paulus deutlich sehen. Es ist das, welches das Gleichnis von dem alten und dem neuen Kleide und das von den alten Schläuchen und dem neuen Wein enthält mit den darauf folgenden Worten, in denen Jesus die Schwierigkeit für die des alten Weines

Gewöhnten hervorhebt, sich sogleich mit der Herbigkeit des neuen Weines zu befreunden (Luk. 5, 30). Das alte Kleid, das nicht geflickt werden soll, sondern an dessen Stelle ein neues treten muß, stellt deutlich die alte mosaische Ordnung dar, die man nicht durch neue Bräuche, wie das gesetzmäßige wöchentliche Fasten, ergänzen wollen darf, die vielmehr gänzlich verschwinden muß, um der Herrschaft des Geistes Raum zu machen. Die alten Schläuche, die nicht zur Bewahrung des neuen Weines taugen, bedeuten nicht weniger klar das pharisäische Israel, das zu sehr von seinen Gesezesgewohnheiten eingenommen ist, um den neuen Wein des Evangeliums aufzunehmen und zu bewahren, der neue Seelen fordert. Das Schlußwort Jesu ist eine Entschuldigung für die aufrichtigen Juden, die durch alte Vorurteile noch gehindert werden, mit den gesetzlichen Gewohnheiten zu brechen, und die in ihrem etwas langsamen und zaghaften geistlichen Entwicklungsgange nicht hart angelassen werden sollen. Was ist Pauli Werk anders gewesen, als die treue Ausführung dieses Programms? Und zwar Punkt für Punkt von dem so klaren Unterschiede an, den er zwischen dem alten Wesen des Buchstabens und dem neuen des Geistes aufstellt (Röm. 7, 6), bis zu der Berufung der Heiden im Großen und der Bildung eines neuen Israels, und zuletzt sogar bis auf jenes rücksichtsvolle Verhalten gegen die säumigen, aber aufrichtigen Juden, die er sein ganzes Leben lang so schonend behandelt hat.

Wird vielleicht jemand einwenden, daß der Evangelist Lukas es ist, der als guter Schüler Pauli dem Meister im voraus das in den Mund gelegt hat, was das Werk des Jüngers rechtfertigen sollte? Aber die beiden angeführten Gleichnisse finden sich auch bei Matthäus und Markus; sie gehörten also unleugbar der apostolischen Tradition an und sie genießen so die stärkste Bürgschaft, die irgend ein Ausspruch Jesu nur besitzen kann. Außerdem schützt sie ihre unvergleichliche Originalität hinreichend gegen solchen Verdacht. Holzmann nennt sie „das Echteste unter dem Echten“. Was die nachfolgende Erklärung betrifft, die nur Lukas hat, so ist sie zu eng und zu zart mit dem zweiten Gleichnis verbunden, um nicht ebenfalls echt zu sein.

Wir schließen: Paulus hat nur das zur Ausführung gebracht, was Jesus ahnen ließ und weise vorbereitet hatte, ohne es selbst verwirklichen zu können; aus welchem Grunde? Wir haben es aus seinem Munde vernommen: die Zeit war noch nicht gekommen. In Paulus ist die Verheißung Jesu im höchsten Grade in Erfüllung gegangen: „Ihr werdet dieselben Werke thun, die ich thue, und ihr werdet noch größere thun, denn ich gehe zu meinem Vater.“

Er hat sich selbst den letzten Platz angewiesen; aber er ist dennoch der Größte nächst dem, der mit keinem andern verglichen werden kann.

Verlag von Carl Meiner (Gustav Prior) in Hannover.

Kommentar zu dem Brief an die Römer.

Zweite, völlig umgearbeitete Auflage
von F. Godet,

Dr. und Professor der Theologie in Neuchâtel.

Deutsch bearbeitet in zweiter Auflage von

E. R. Wunderlich, und R. Wunderlich,
weil. Pfarrer in Bondorf. Stadtpfarrer in Markgröningen.

Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe.

Erster Teil. Preis M. 5,60. Zweiter Teil (Schluß) M. 6,40, in Halbfz. geb. M. 14.—.

Wem die Vorzüge der Godetschen Kommentare bekannt sind, bei dem bedarf es für die vorliegende neue Auflage des Kommentars zum Römerbrief keiner besonderen Empfehlung. Für Nichtkenner sei hier hingewiesen auf die Genauigkeit der exegetischen Untersuchungen, auf die Gründlichkeit der Auseinandersetzungen mit den Gegnern, auf den Scharfsinn, womit Verfasser dem Gedankengang des Römerbriefs nachgeht, auf die Klarheit, mit der er denselben festhält. Auf durchaus positivem Boden stehend, verschmäht Godet doch nicht den wissenschaftlichen Apparat, die abstrakte Wissenschaftlichkeit ist gemildert durch eine erbauliche Wärme. Die Sprache ist fließend und leicht verständlich. Das Buch eignet sich trefflich zum Gebrauch für praktische Geistliche. (Mandherlei Gaben und ein Geist. 1892, Heft 2.)

Kommentar zu dem Evangelium des Johannes.

Dritte, völlig umgearbeitete Auflage
von F. Godet,

Dr. und Professor der Theologie in Neuchâtel.

Deutsch bearbeitet in dritter Auflage von

E. R. Wunderlich, und C. Schmidt,
weil. Pfarrer in Bondorf. Stadtpfarrer in Sindelfingen.

Vom Verfasser durchgesehene und gut geheißene Ausgabe.

1892. Preis 16 M., in Halbfzbd. geb. 18 M. Auch in vier Abteil. je 4 M. zu beziehen.

Jedem, der Godets Kommentare kennen lernte und sich in dieselben vertiefte, wird es eine Freude sein, ein Wort zu ihrer Empfehlung sagen zu können. Es gilt dies im besondern Maße vom Kommentar zum Johannes-Evangelium, der längere Zeit vergriffen war und nun in dritter Auflage erscheint. Nicht vielen Auslegern ist es vergönnt gewesen, mit der Tiefe der Auslegung des Schriftwortes solche Klarheit der Darstellung und solche Schönheit des Ausdrucks zu verbinden. Man lernt in Godets Hand im Johannes-Evangelium tiefe und ungeahnte Blicke thun in die Herrlichkeit des Herrn, als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit. (Bausteine 1891.)

Das Wertvolle dieses Kommentars liegt einestheils in der gewinnenden Art, mit welcher Godet persönlich seine Arbeit führt, andernteils in der Genauigkeit, dem Scharfsinn und der unerwüthelten Wahrheitsliebe, mit welcher er dem Gedankengange nachgeht, und die Geschichtlichkeit des Evangeliums gegenüber den Gegnern derselben erhärtet, die er doch sämtlich unparteiisch zu Worte kommen läßt. Nichtsdestoweniger kennt auch er Stücke, die eine formelle Redaktion erfahren haben. (Pastoralblätter 1891.)

Die Art Godets ist bekannt. Positiv setzt er sich gründlich mit den Gegnern auseinander und sucht die Schwierigkeiten nicht zu ignorieren, sondern zu lösen. Durch alles zieht sich eine erbauliche Wärme, ohne daß damit der wissenschaftlichen Behandlung Eintrag geschähe. Es ist ein rechtes Buch für praktische Geistliche.

(Hannov. Pastoral-Correspondenz 1891. Nr. 12.)

Kommentar zu dem Evangelium des Lukas

von F. Godet,

Dr. und Professor der Theologie in Neuchâtel.

Deutsch bearbeitet von

E. R. Wunderlich, und R. Wunderlich,
weil. Pfarrer in Bondorf, Diakonus in Markgröningen.

Zweite, völlig umgearbeitete Auflage, nach der dritten des französischen Originals.

Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe.

Teil I. und II. à 3 M. — Teil III. 6 M. — komplett brosch. 12 M. — geb. 14 M.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Die Kommentare des Schweizer Theologen bahnen sich einen immer weiteren Weg ins theologische Publikum, und mit Recht. Was ihnen Eingang verschafft, ist vor allem dies, daß die Exegese nicht eine aphoristische Zusammenstellung verschiedener Ansichten, sondern eine zusammenhängende Erklärung ist, die sich durch große Klarheit auszeichnet. Dies geschieht aber keineswegs auf Kosten der Wissenschaftlichkeit, denn der Verfasser steht darin nicht zurück, sondern vielmehr auf der Höhe der Forschung. Wie in seinen übrigen Kommentaren, so finden wir dies alles auch in dem vorliegenden wieder. Bei jeder neuen Ausgabe ist das Werk völlig umgearbeitet und Bezug genommen worden auf die in der Zwischenzeit erschienene Literatur. Trotz mancher Modifikationen in Einzelheiten bleibt Verfasser bei den drei von Anfang festgestellten Punkten: 1) daß die drei Synoptiker hinsichtlich ihrer Abfassung von einander unabhängig sind; 2) daß der byzantinische Text bei aller Überlegenheit des alexandrinischen im allgemeinen einen hervorragenden Wert hat; 3) daß Lukas den Vorzug hat vor Matthäus in der Stellung, die den einzelnen Worten oder Reden Christi angewiesen ist, wenn auch die Form der Aussprüche bei Matthäus oft den Vorzug verdient. Gegen den Vorwurf dogmatischer Voraussetzungen verwahrt er sich unter dem Bekenntnis, daß er nur mit zwei Voraussetzungen an das Evangelium herantreten sei, nämlich, daß der Verfasser ein Mann von gesundem Verstand und aufrichtigem Herzen gewesen sei. Und von nüchterneren Voraussetzungen kann man doch wohl nicht ausgehen.

Zum Schluß faßt Verfasser seine kritischen Resultate auf fünf Seiten dahin zusammen, daß die Quellen des Lukas reichlich (ohne ihn würde der vierte Teil der evangelischen Geschichte fehlen), ebenso vortrefflich und gänzlich unabhängig von den beiden andern Synoptikern und deren Quellen sind, sowie endlich von hohem Alter. Die Quellen genauer zu bestimmen ist möglich; jedenfalls hat die apostolische Tradition den Kern geliefert. Hinsichtlich der Abfassungszeit nötigt nichts, dieselbe in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu verlegen. Über den Ort bietet das Evangelium selbst keine Anhaltspunkte, aber nach den in den Pastoralbriefen enthaltenen Angaben läßt sich auf Rom schließen. Was den Text betrifft, so ist der Verfasser kein unbedingter Verehrer des alexandrinischen, sondern will jede Variante unparteiisch geprüft haben. — Aus Erfahrung weiß ich, daß Studierende sehr gern nach Godets Kommentaren greifen, und ihnen ganz besonders empfehlen wir hiermit dieselben.

Bibliographische Rundschau 1890, Nr. 6 (a. d. Geb. d. Theol.).

Handbuch des Katechismus-Unterrichts

nach Dr. M. Luthers Katechismus, zugleich Buch der Beispiele.

Für Lehrer und Prediger bearbeitet von J. H. Albert Fricke.

Erster Band: **Einleitung und erstes Hauptstück.** 2. Aufl. br. 3 M. 80 J., geb. 4 M. 40 J.

Zweiter Band: **Das zweite Hauptstück.** 2. Aufl. br. 4 M., geb. 4 M. 60 J.

Dritter Band: **Das dritte, vierte und fünfte Hauptstück.** br. 3 M. 80 J., geb. 4 M. 40 J.

Im Anschluß an das durch Herkommen in Geltung stehende Textverständnis des Lutherischen Katechismus bietet der Verfasser eine übersichtlich angelegte, durch Klarheit und Bestimmtheit sich empfehlende Auslegung des Enchiridion. Wenn er bei seiner Arbeit in begreiflicher Weise direkt oder indirekt auf die kirchlichen oder katechetischen Verhältnisse seiner Heimat (Braunschweig) Rücksicht nimmt, so geschieht das doch nicht in dem Maße, daß dadurch die allgemeine Brauchbarkeit des Buches beeinträchtigt würde. Was dasselbe vor anderen ähnlichen Arbeiten auszeichnet, ist sein auf dem Titel bezeichneter Charakter eines „Buch der Beispiele“. Es nennt sich so „wegen der zahlreichen geordneten Beispiele aus der Bibel, der Weltgeschichte und dem alltäglichen Leben, sowie wegen der vielen Citate, Sentenzen, Viederverse und anderen Dichtungen, die es zur weiteren Auswahl anbietet“. Gerade nach dieser Seite hin wird hier, ähnlich dem alten „Exempelbuche“ von Dörrien (Hannover 1802) ein reicher Stoff für die katechetische Entwicklung, Erläuterung und Anwendung geboten, die auch dem geübten Katecheten mancherlei Handreichung gewähren kann. Es wird deswegen gern zu Rate gezogen werden und verdient, daß es geschieht.

(Theologisches Literaturblatt, Leipzig, Nr. 49 vom 9. Dezember 1892.)

Ein vortreffliches, anregendes Hilfsbuch. In meisterhafter Weise wird alles benutzt, was den Katechismus-Unterricht fruchtbar machen kann. Nachdem ein jedes Katechismusstück durch eine biblische Geschichte klar gestellt ist, bringt Verfasser den Stoff durch Bibelspruch, Kirchenlied, Erzählungen aus dem Leben, Erfahrungen zu Herz und Leben des Kindes, regt das Gemüt an und wirkt auf den Willen. Alles ist in guter Auswahl geboten und mit großem Fleiß zusammengestellt. Wir empfehlen das Buch aufs dringendste und wünschen, daß kein strebsamer Pastor und Lehrer an demselben vorübergehen möge! Er wird reichen Segen daraus schöpfen. (Kirchliche Monatschrift, Magdeburg, Jahrg. XII Heft 3.)

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.



Godet, Frédéric Louis,

Einleitung in das Neue Testament Spezielle Einleitung

Bd.: 1

Hannover 1894

Exeg. 409 id-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604356-6